دولة الإمارات العربية المتحدة

دبي



مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

مجلة علمية محكّمة

العدد الثامن و العشرون

ذو القعدة ١٤٢٥ هـ - ديسمبر ٢٠٠٤م

كُلّيّةُ الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رافد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسّدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.
- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥ م لسنة ١٩٩١ م بتاريخ ٩/ ٧/ ١٩٩١م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.
- وبتاريخ ٢/ ٤/ ١٤١٤هـ الموافق ١٨/ ٩/ ١٩٩٣م أصدر معالي سموّ الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.
- ثمّ أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
- ثمّ صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصّص.
- ضمّت الكلية في العام الجامعي التاسع عشر ١٤٢٥/١٤٢٦هـ الموافق ٢٠٠٤/٢٠٠٥م (١٢٢٢) طالب (٢٤٣٦) طالبة.
- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ٢٦/١٢/١٩٩٢م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.
- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ٢٩/١٠/١٤١٣هـ. الموافق ٢١/٤/١٩٩٣م.
- ستحتفل الكلية هذا العام ٢٠٠٤/٢٠٠٥م بتخريج الدفعة الثالثة عشرة من الطلاّب والدفعة الثانية عشرة من الطالبات في تخصّص الدراسات الإسلامية، والدفعة الخامسة من طالبات اللغة العربية.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشىء قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٥/١٩٩٦م ليحقّق غرضًا ساميًا وهدفًا نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمّق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنّب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصّة الطالبات.

يخوّل البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية واللغة العربية والتسجيل فيما بعد في برنامج الدكتوراه في الفقه الإسلامي الذي سيشرع فيه بدءاً من العام الدراسي ٢٠٠٤/٢٠٠٥م.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصّص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصّص.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخير)



مَجَلَّــة

كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإِسلاميَّةِ والعربيَّةِ

مجلة علمية محكَّمة

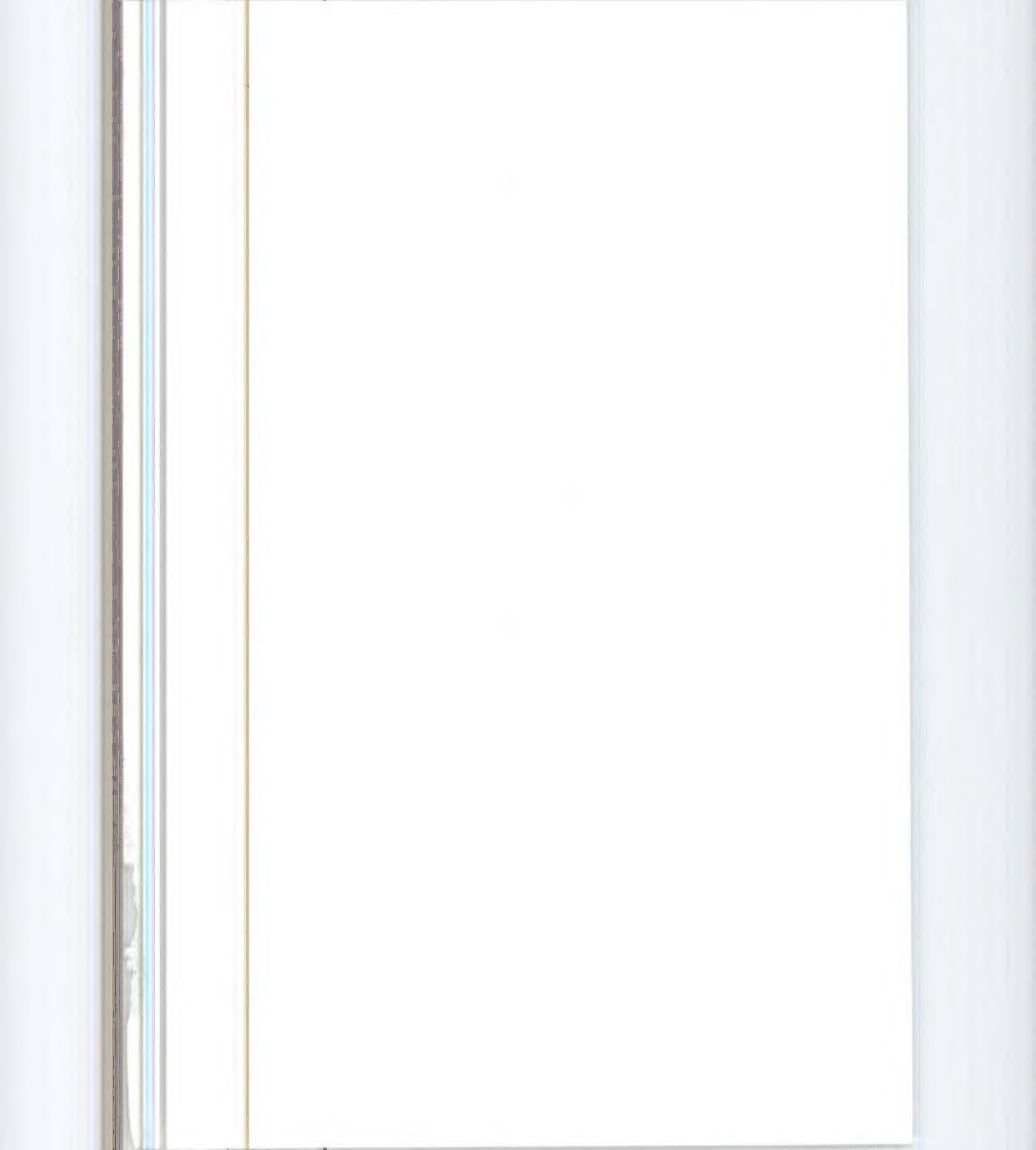
نصف سنويَّة

العدد الثامن والعشرون

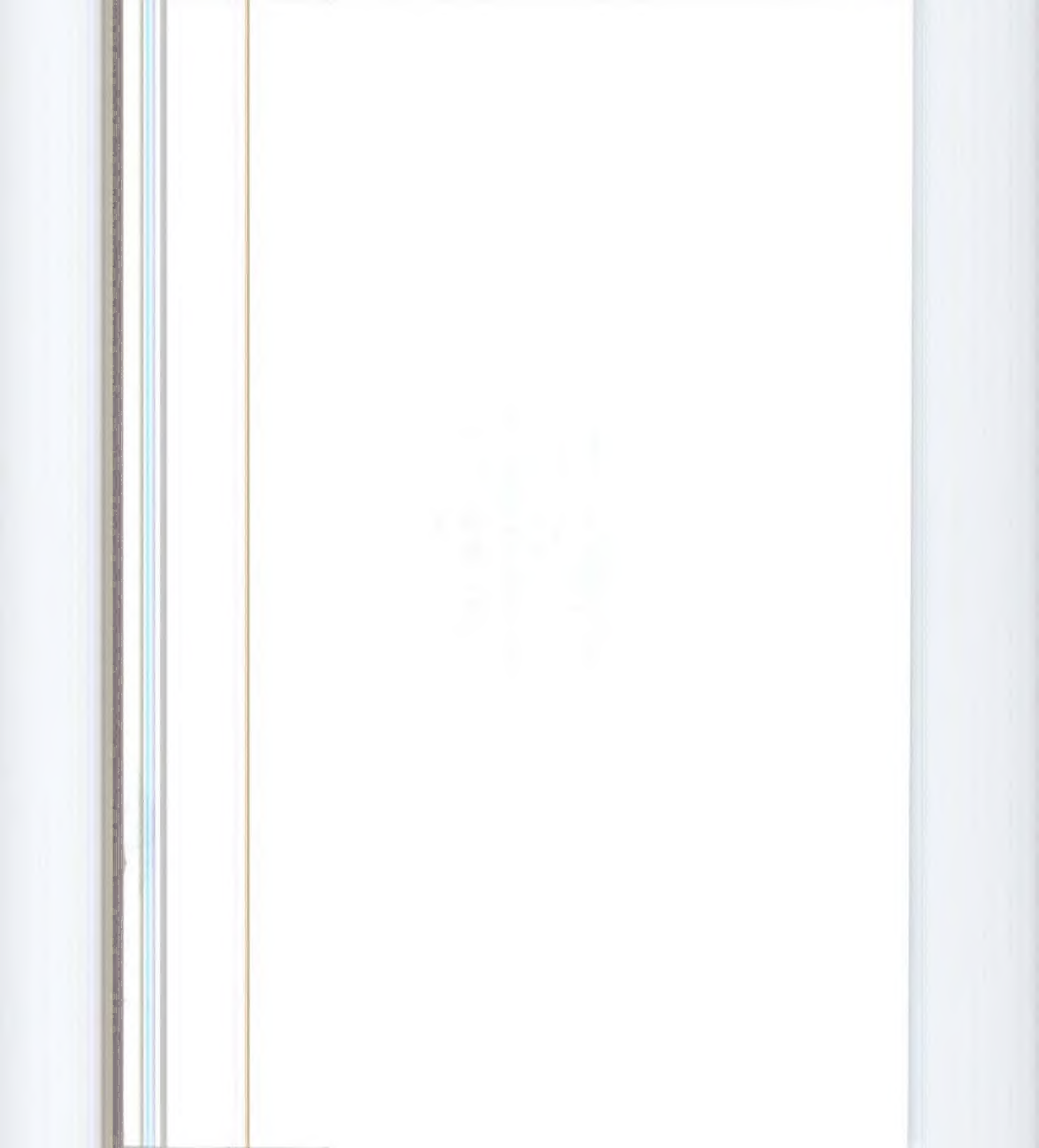
ذو القعدة ١٤٢٥ هـ - ديسمبر ٢٠٠٤م

ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦




بسم الله الرحمن الرحيم



قسيمة الاشتراك

مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي

الاشتراك السَّنويّ*				
داخل دولة الإمارات (بالدرهم الإماراتي)			خارج دولة الإمارات (بالدولار)	
المؤسسات	الأفراد	الطلبة	المؤسسات	الأفراد
١٠٠	٥٠	٢٥	٢٥	٢٠

قسيمة الاشتراك

أرجو قبول اشتراكي في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، لمدة (   ) سنة،

ابتداء من: ....

الاسم: ....

العنوان: ....

قيمة الاشتراك: ....

طريقة الدفع**: صك حوالة مصرفية

رقم: .... تاريخ: / / ٢٠٠

الرجاء كتابة الصك/ الحوالة المصرفية باسم مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، حساب رقم (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦) (بنك المشرق، دبي).

التوقيع: ....   التاريخ: ....

تملأ هذه القسيمة وترسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

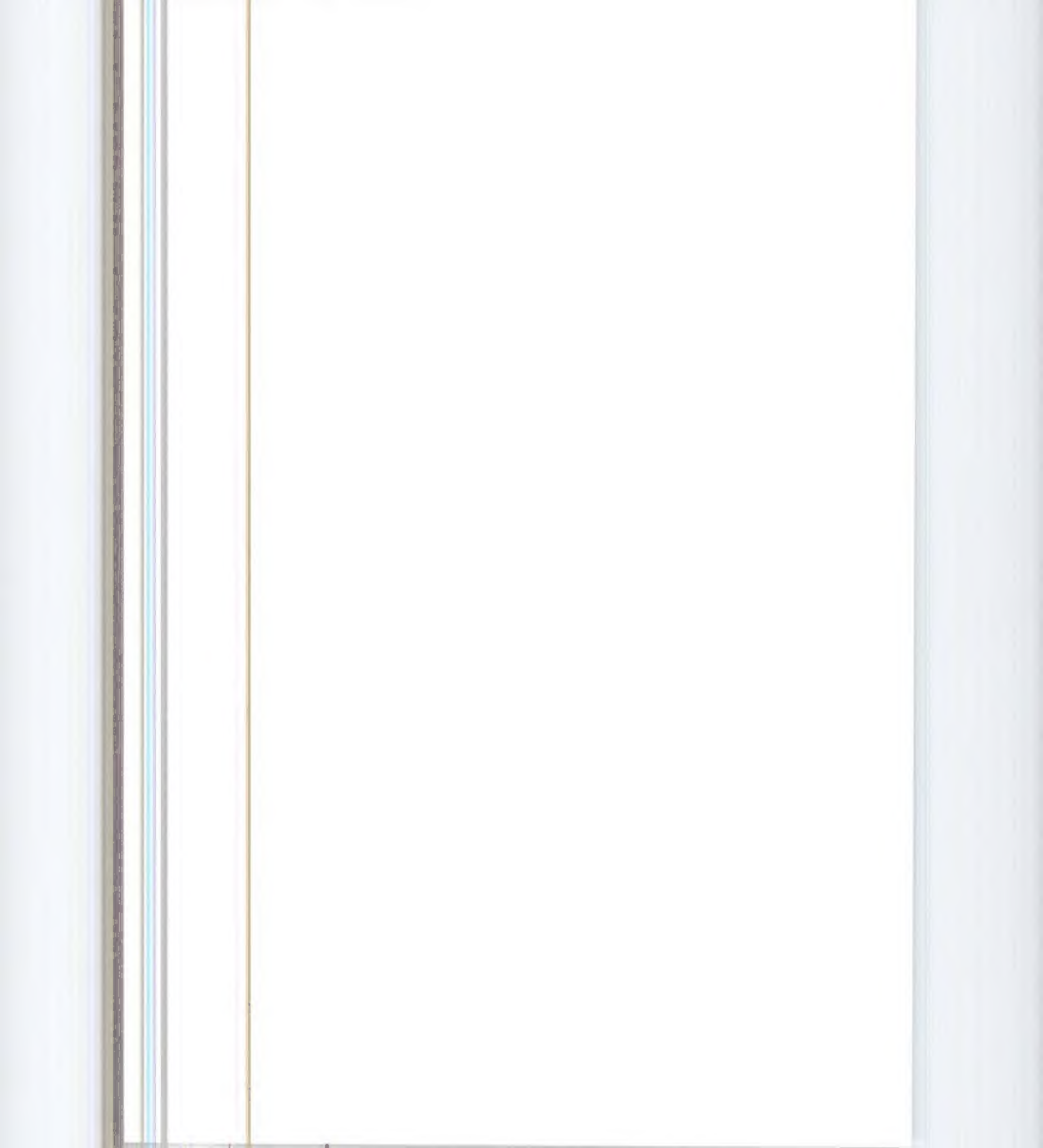
الأستاذ الدكتور عميد الكلية ـ كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب: (٣٤٤١٤)، دبي، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة

---

* قيمة الاشتراك السنوي تشمل التغليف والبريد الجوي.

** للمشتركين من داخل الدولة ترسل قيمة الاشتراك على شكل صك أو حوالة مصرفية، ولمن خارج الدولة ترسل حوالة مصرفية.



قواعد النشر

أولاً:

تنشر مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية البحوث العلمية باللغتين العربية، والإنجليزية، على ان تكون بحوثاً أصيلة مبتكرة تتصف بالموضوعية والشمول والعمق، ولا تتعارض مع القيم الإسلامية، وذلك بعد عرضها على محكمين من خارج هيئة التحرير حسب الأصول العلمية المتبعة.

ثانياً:

تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة للشروط الآتية:

١. ألا يكون البحث قد نشر من قبل أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وألا يكون مستلاً من بحث أو من رسالة أكاديمية نال بها الباحث درجة علمية، وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك عند إرساله إلى المجلة.

٢. لا يجوز للباحث أن ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة في مكان آخر إلا بإذن خطي من رئيس التحرير.

٣. يراعى في البحوث المتضمنة نصوصاً شرعية ضبط تلك النصوص، وذلك بتوثيق الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤. يطبع المخطوط بوساطة الحاسوب بمسافات مزدوجة بين الأسطر،على ألا يقل عدد صفحاتها عن (٢٠) صفحة بواقع (٥٠٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد عن (٤٠) صفحة بواقع (١٠٠٠٠) عشرة آلاف كلمة. وحجم الحرف (١٦)، وترسل منه أربع نسخ ورقية، ونسخة على قرص مضغوط «CD أو floppy» تحت برنامج «word 2000» وتكتب أسماء الباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحالية ورتبهم العلمية.

٥. يرفق مع البحث ملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية ، على ألا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة.

٦. ترقم الجداول والأشكال والنماذج المخطوطة والصور التوضيحية وغيرها على التوالي بحسب ورودها في مخطوط البحث، وتزود بعنوانات يشار إلى كل منها بالتسلسل نفسه في متن المخطوط، وتقدم بأوراق منفصلة.

٧. يتبع المنهج العلمي في توثيق البحوث على النحو الآتي:

* يشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين

إلى الأعلى (هكذا:[1][2]) وتبين بالتفصيل في قائمة بآخر البحث، وفق تسلسلها في المتن، تحت عنوان قائمة الهوامش.

* يشار إلى الشروح والملحوظات في متن البحث بنجمة (هكذا:*) أو أكثر.
* يلي قائمة الهوامش قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً، بحسب اسم الشهرة تتبعه معلومات الكتاب الأخرى، يتصدرها القرآن الكريم إن كان من ضمنها، على النحو الآتي:
* الكتب: (اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، بلد دار النشر، رقم الطبعة يشار إليها بـ (ط) إن وجدت، التاريخ إن وجد وإلا يشار إليه بـ (د.ت).
* البحوث في الدوريات: (اسم المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، جهة الإصدار، بلد الإصدار، رقم المجلة (إن وجد)، رقم العدد، التاريخ، مكان البحث في المجلة ممثلاً بالصفحات.

٨. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمان على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه، وموافاة المجلة بنسخة معدلة من البحث.

ثالثاً:

١. ما ينشر في المجلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة أو اتجاهها.
٢. البحوث المرسلة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
٣. يشعر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلة.
٤. يخضع ترتيب البحوث المقبولة للنشر في المجلة لاعتبارات فنية.
٥. يزود الباحث ـ بعد نشر بحثه ـ بنسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه، زيادةً على (١٥) مستلة منه، ومكافأة مالية رمزية.
٦. ترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

رئيس تحرير مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

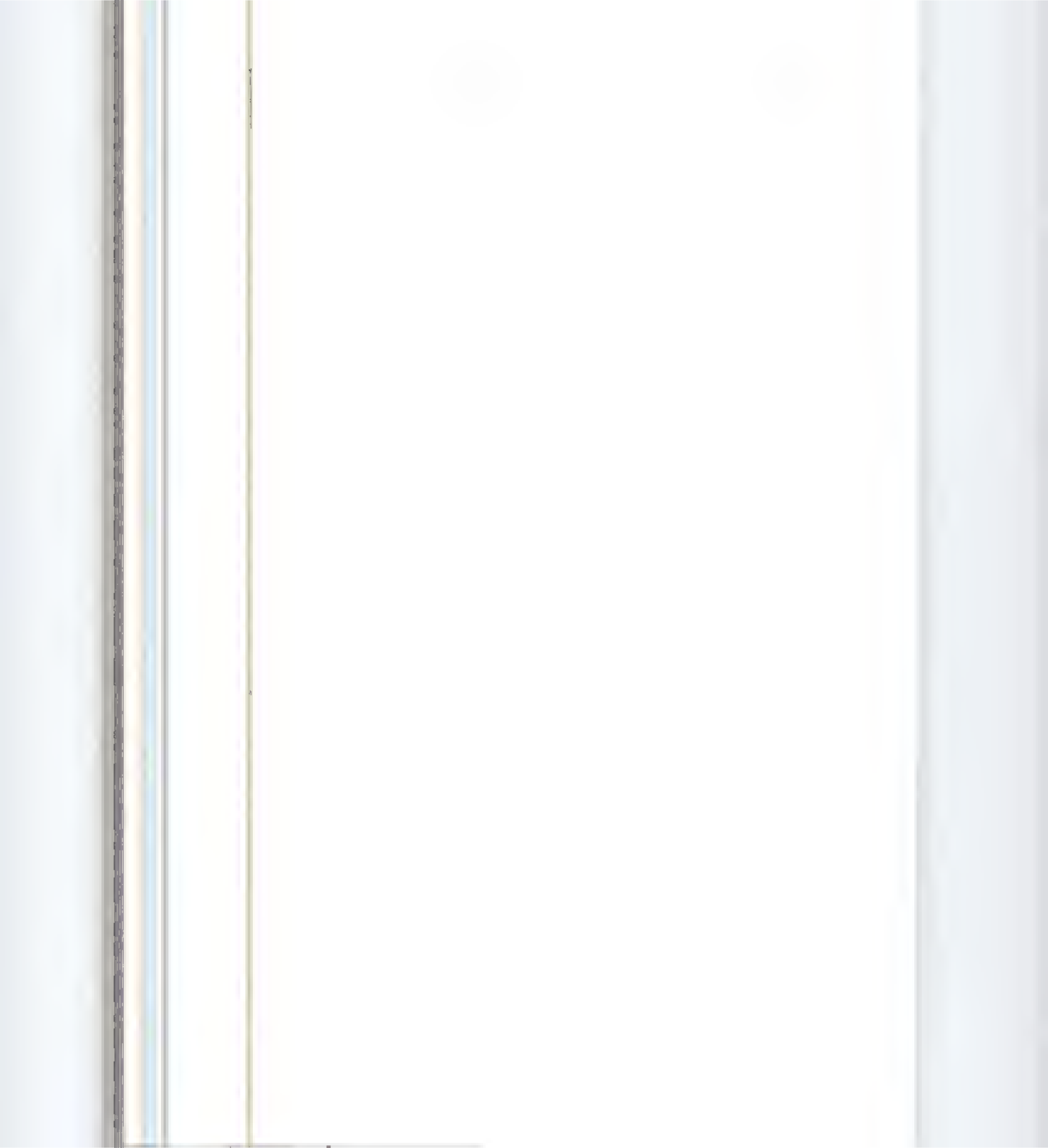
ص.ب. ٣٤٤١٤ دبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

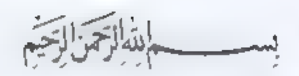
هاتف:٠٠٩٧١٤٣٩٦١٧٧٧

فاكس ٠٠٩٧١٤٣٩٦١٢٨٠

أو البريد الألكتروني:e- mail: iascm@ emirates.net.ae

المحتويات





كلمة التحرير

تعترينا مشاعر الاعتزاز والرضا المفعمة بالأمل، ونحن نقدم العدد الثامن والعشرين من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية؛ الاعتزاز بالوفاء والتواصل مع الأكاديميين والباحثين، والرضا عن البذل والعطاء، والأمل في أن يحظى مسعانا بكريم القبول لدى قرائنا الكرام من طلاب العلم.

ولئن بلغت مجلتنا هذا الشأو، فلأن القائمين عليها أخذوا على أنفسهم أن يسلكوا مسلك الاستمرارية في النهج، والإصرار على المبادئ، والتشبث بالقيم، مع الحرص على عدم السقوط في مستنقع الانغلاق والتعصب، وعلى التطلع إلى التحديث والتطوير، محتكمين في ذلك إلى الحقيقة العلمية والمنهج السليم، هادفين إلى تقديم الأجود، سواء أكان ذلك عبر تصحيح خطأ علمي، أم إضافة معرفية، أم الكشف عن حقيقة علمية. ومن ثم كان حرصنا على إخضاع البحوث المقدمة للتحكيم الصارم، أيا كان شخص الباحث ومكانته العلمية.

ونحن إذ نحمد للعلماء والباحثين إقبالهم على الكتابة في مجلتنا، فإننا نهيب بهم أن تتسع صدورهم لنتائج التحكيم، وتقبّل الملاحظات والتعديلات التي قد يبدي بها الخبراء، ويتملكهم الصبر على أي تأخّر قد يطرأ على نشر بحوثهم، إما بسبب القراءة والتصحيح، أو كثافة المادة العلمية المعروضة على المجلة للنشر.

وتتوالى الأيام والأعوام، وتتعاقب الخبرات وتتراكم الإضافات وتتواصل الجهود حثيثة، من أجل النهوض بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، فإذا هي ماضية في سبيلها، ثابتة على قيمها ومبادئها، متطلعة إلى أهدافها النبيلة وغاياتها السامية، ساعية إلى نشر المعارف الإسلامية وعلوم العربية، وهو أمر لئن جعلنا نعتز بما بلغته من مكانة لدى الأكاديميين والباحثين الذين اتخذوها منبراً لنشر المعارف التراثية والحديثة، وقناة للحوار العلمي حول القضايا الحضارية والفكرية للأمة، فإنه يرسّخ فينا القناعة بسلامة المنهج، وينمي فينا الرغبة في المضي قدما على طريق التطوير والتحديث، فننظر إلى الغد على أنه اليوم، وتتفتح أعيننا على كلّ جديد، وتنشرح صدورنا لكلّ حديث، ما لم يكن يناقض المبادئ والقيم، أو يتنكّر للأصول والجذور، أو يحيد بنا عن الأهداف والغايات.

من ثم سيلاحظ القارئ الكريم بعض اللمسات من هذا الجديد، التي نأمل من ورائها مواكبة العصر، ومسايرة التطورات التي تطرأ على مجال الدوريات الأكاديمية في أعرق مؤسسات التعليم العالي، وأرقى مراكز البحث العلمي والارتقاء بمجلتنا إلى أسمى ما يرضي طموح الباحث، ويحقق اماله. حيث عمدنا في هيئة التحرير إلى إدخال بعض تلك اللمسات على شكل المجلة وقواعد النشر بها، لتتوافق وطبيعتها بوصفها مجلة علمية محكمة، وعلى مضمونها بوصفها منبرا للخطاب العلمي، وحقلا للبحث الأكاديمي.

وقد أسهم في هذا العدد من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية كوكبة من أفضل الأكاديميين والباحثين بجهود تنوعت مقاصدها، وكثر خيرها، وعمّ نفعها. منها ما هو في التفسير مثل البحث الموسوم بـ «موقف تفسير المنار من روايات أسباب النزول والإسرائيليات»، ومنها ما هو في الدعوة والعقيدة، مثل البحث الموسوم بـ «الفرق بين النبي والرسول»، والبحث الموسوم بـ «مناهج البحث في العقيدة الإسلامية»، ومنها ما هو في الفقه وأصوله، مثل البحث الموسوم بـ «المجمل عند الأصوليين»، والبحث الموسوم بـ «المدرسة القيروانية»، ومنها ما هو في الاقتصاد الإسلامي، كالبحث الموسوم بـ: «العولمة الاقتصادية ومواجهة تحديات البطالة»، ومنها ما هو في النحو، كالبحث الموسوم بـ «تحقيق الغاية بدراسة المسألة الزنبورية رواية ودراية»، ومنها ما هو في علوم اللغة، كالبحث الموسوم بـ «الصناعات المعجمية عند الفيومي في المصباح المنير».

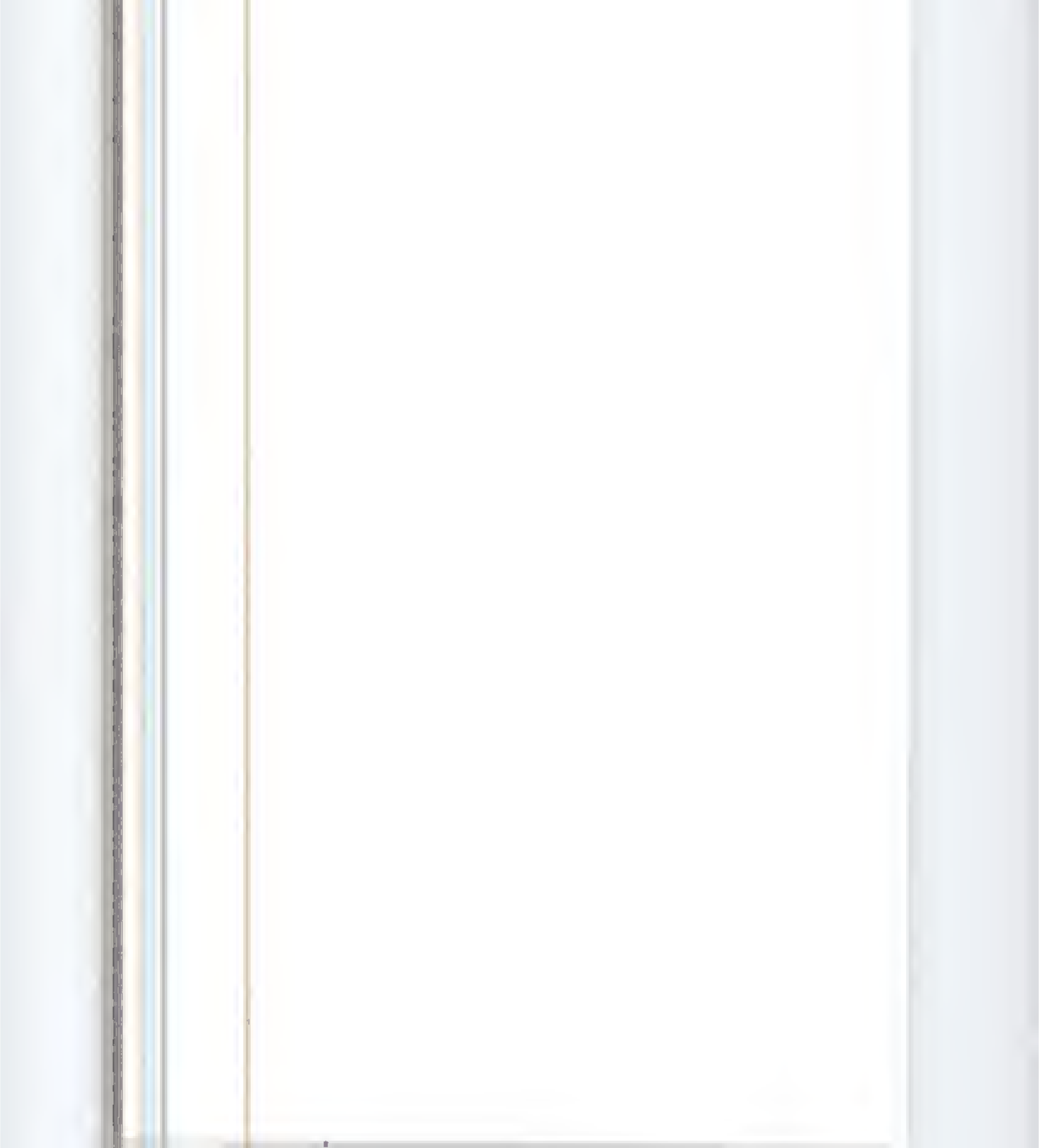
ومن باب رد الفضل إلى أهله، أرى أن الأمانة تقتضي أن أذكر في هذا المقام جهود إدارة الكلية التي بدون حرصها على صدور المجلة في أبهى صورها، وأرقى مستوياتها، وإصرارها على أن يتم ذلك في موعده، وتوفيرها ما يساعد على ذلك، ما كان لهذه المجلة أن تحقق هذا الإنجاز.

أما نحن في هيئة التحرير فإن الأمل يحدونا في نيل رضا القارئ الكريم، والله نسأل أن نكون قد وفقنا في مسعانا، وهو من وراء القصد.

رئيس التحرير



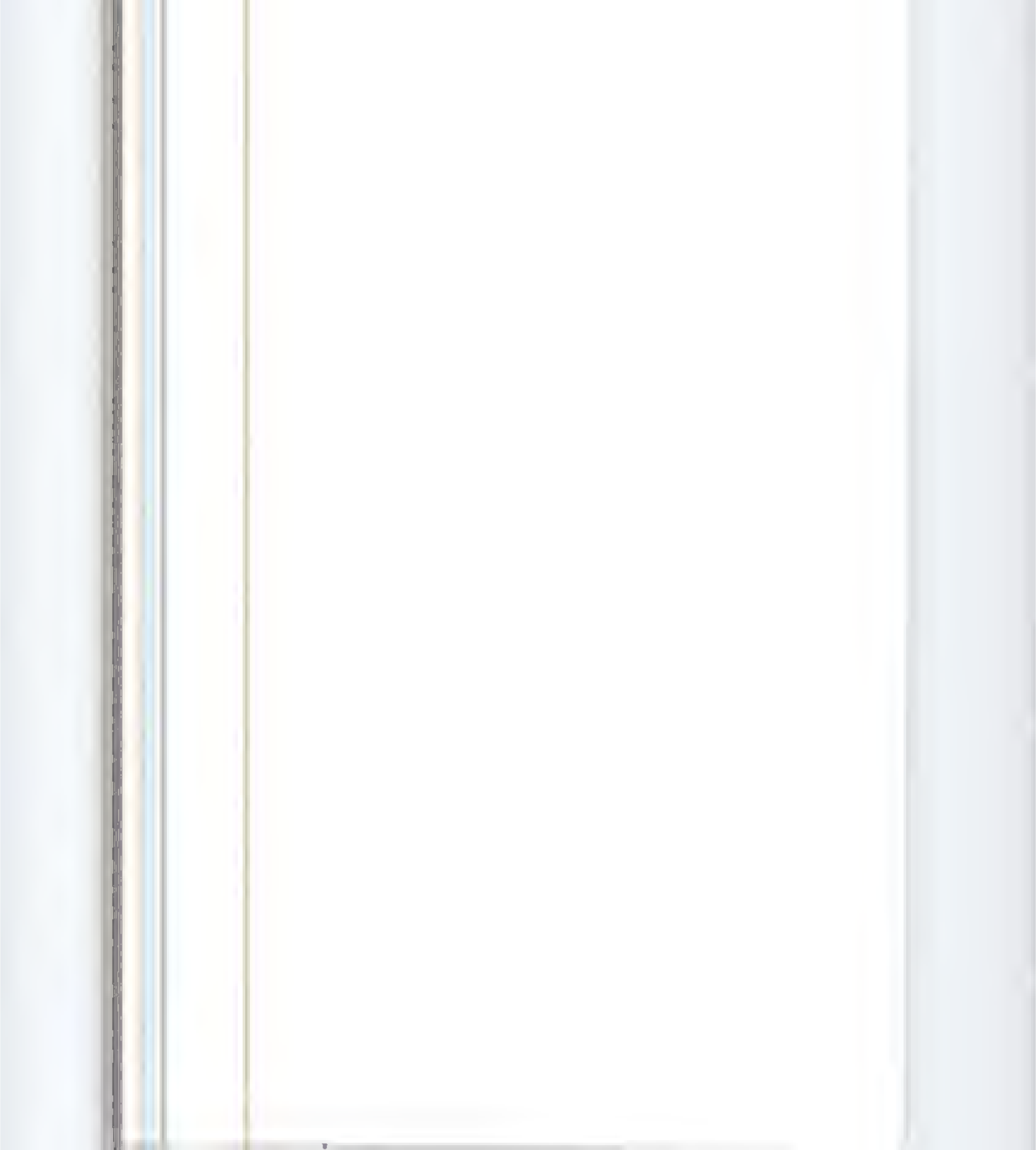
البحــوث



موقف تفسير المنار من روايات أسباب النـزول والإسرائيليات

د. أحمـد محمـد مفلح القضـاة*

* أستاذ التفسير وعلوم القران المشارك بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي



ملخص البحث:

يعد تفسير المنار - للشيخ محمد رشيد رضا - من الجهود التي أسهمت في النهضة الفكرية في العصر الحديث، حيث سعى هذا التفسير إلى تقديم فهم صحيح للنص القرآني، وإزالة ركام المرويات الضعيفة التي حجبت أنوار فهم القرآن.

وكان لتفسير المنار موقف تجاه فهم النص القرآني بعيداً عن تأثير الروايات الضعيفة والمختلقة، وقد برز هذا الموقف بشكل واضح من خلال معالجته للروايات الواردة بصفة عامة، وللإسرائيليات والروايات الواردة في أسباب النزول بصفة خاصة. وفي هذا البحث محاولة لبيان موقف تفسير المنار من هذه الروايات.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبيه الأمين وآله وصحبه وبعد

فإن في الموروث الثقافي والفكري لدى المسلمين جملة عظيمة من الخير والنفع، حيث أنار للناس سبل الهدى ، وبين لهم طريق المعرفة والرشاد، وأسهم في إحداث نهضة علمية وفكرية عظيمة نقلت العرب من مستوى الأميين الجاهلين، إلى مستوى قيادة الأمم ورواد الحضارة . ولكن هذا الموروث قد دخل عليه خليط من الروايات القادمة من موروثات ثقافية لأمم أخرى كاليهود والنصارى، وكان هذا الدخول قد تم في ظروف معينة، وعلى مدار حقبة من الزمان، حتى تجمع ركام هائل من المرويات التي عرفت باسم الإسرائيليات

وقد اختلطت هذه الروايات الفاسدة بالطيب الصحيح، فلبّست على كثير من الناس أمورهم، وزاد في ذلك أن العلماء المسلمين الذين عُرفوا بالأمانة العلمية في نقل الروايات، قاموا بنقل كثير من تلك المرويات بأسانيدها في كتبهم التي ألفوها في التفسير والحديث وغيرها من العلوم الإسلامية.

وكانت مهمة كثير من العلماء أن يتولوا غربلة هذا الموروث مما علق به، ليميزوا الخبيث من الطيب، ويفصلوا بين الحق والباطل.

ولأن الموروث الثقافي له في النفوس من هالة القداسة والتعظيم ما يجعل الكثيرين يأنفون من أن تمتد إليه يد، أو يصل إليه نقد، فقد حرص كثيرون ممن ألفوا وكتبوا وبحثوا، أن يتناقلوا بعض الروايات والآثار كما هي دون مناقشة أو تساؤل. وأثار اخرون النقاش حول مسائل دون أخرى، وعلى جميع الأحوال ظلت مسائل عديدة لم يناقشها أولئك وهؤلاء، هيبة للتراث من جهة، وثقة بناقليه من جهة أخرى.

وفي العصور المتأخرة – حين ظهر الشيخ رشيد رضا– كان من الذين اثروا أن لا يقفوا ساكتين أمام أخطاء جسيمة أدخلت على تراثنا دون وجه حق، فرأى أن يقوم بهذه المهمة القاسية، مهمة غربلة التراث الإسلامي من الفساد والأباطيل. فعرض في تفسيره (المنار) لعدد كبير من الروايات يردها ويدحضها.

والشيخ رشيد رضا رجل معروف بعلمه الغزير الواسع، شهد له بذلك معاصروه،

ويبدو من سيرته أنه جمع إلى علمه صلاحاً وتقوى، ، وكانت مهمته تجاه التراث كمهمّة الجراح يرى السرطان يسري في جسد المريض، فيقوم بإعمال مبضعه لاستئصال الورم، ثم لا يتوقف عند حد اقتطاعه والتخلص منه، بل يتجاوزه إلى قطع أجزاء سليمة من الجسد احتياطاً وحذراً.

وهذا ما قام به الشيخ رشيد وهو يحاول اجتثاث الروايات الفاسدة وبيان زيفها وكذبها،فقد وقع أحياناً في المحذور، حيث تطرق إلى عدد من الأحاديث الصحيحة، أو المروية في الصحيح، فوهّنها، جرياً على قاعدته في الحذر والاحتياط،[1] ولم يشعر أنه بذلك فتح باباً أمام أتباع الأهواء والدغل والحقد على دين الإسلام، فتسللوا عبر هذا الممر إلى الطعن بسنة النبي ﷺ، وتوجيه سهام التكذيب والإبطال إلى دواوين السنة الشريفة، ليعلنوا طعنهم في كل راو، لا يروقهم منهجه، حتى كُسرت هيبة الصحيح في قلوب كثير من الباحثين، فتطاول بعضهم على عدد من الأحاديث الصحيحة يردها، لأنه لم يفهمها، أو لم يستطع إزالة إشكال علق في ذهنه حولها، حتى صار رد الأحاديث الصحيحة، طريقاً سهلاً للوصول إلى تقرير أفكار ومقولات تخدم اتجاهات معينة

إن تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار ، كان من أبرز دعائم النهضة الفكرية في العصر الحديث، حيث شهد العصر السابق لمجيء زعماء الإصلاح الديني والفكري - أعني جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومن بعدهما رشيد رضا - حالة من الجمود والانغلاق، قادت إليها تراكمات من انشغال علماء الأزهر بالشروح

والحواشي والتعليقات، حتى صار جل همهم أن يفهموا عبارات من سبقوهم ويفكوا ألغازها، وكان لا بد أن يؤدي ذلك إلى مجادلات كلامية لا ينبني عليها نفع، ولا تنطوي على كبير فائدة، مما أدى إلى انعزال طائفة العلماء عن هموم المجتمع ومشكلاته.

---

(١) وهذا المنهج غير مقبول عند العلماء، لأن الرواية إذا ثبتت صحتها فليس لأحد أن يطعن بها أو يرفضها لمجرد أنه لم يفهمها أو لم يستطع التوفيق بينها وبين روايات أخر. نعم قد تُرد الرواية الصحيحة أو يُتوقف عن العمل بها إذا كانت من رواية الثقة الذي خالف في روايته الثقات، وهو ما يعرف عند العلماء بالشذوذ، والرواية التي تكون كذلك تسمى شاذة.

وكانت مصر في ذلك الزمان نموذجاً للاستبداد والظلم والفساد الإداري والمالي والحكم الفردي، والمديونية الكبيرة، وكانت مصر ولاية تابعة للدولة العثمانية التي كانت في أواخر عهدها، ولكن بسبب تزايد أهمية مصر على المستوى الدولي انذاك أصبحت تبعيّتها للدولة العثمانية مجرد تبعيّة شكلية[2].

في هذا الوقت وفد جمال الدين الأفغاني إلى مصر بدعوة من رياض باشا ناظر النظار (رئيس الوزراء)، وقرر له عند قدومه مرتباً ضخماً . عشرة جنيهات شهرياً

وهناك بدأ الأفغاني نشاطه الفكري والتعليمي، لكنه نشاط مختلف تماماً عما عهده الناس من علماء الأزهر، وتعليم من نوع جديد، أحيا في الناس الأمل بالنهوض، وبشّرهم بقدرتهم على تجاوز عصر الخضوع والاسترقاق.

كانت كلمات الأفغاني في دروسه ومواعظه تجسد ما يحمل من فكر وقيم، فلم يكن طامعاً في نسب أو جاه أو مال، بل كان كل همّه أن يبعث في الشباب من حوله عزم الرجال وعيرة الأبطال، وأن يوقظ في حسهم مشاعر الغيرة على الوطن والدين، والثورة على الظلم والتسلط والقهر والفساد.

فمن كلماته المأثورة التي حفظها من حوله وردّدوها وجعلوها شعاراً يعملون لتحقيقه «شر أزمنة أن يتبجح الجاهل ويسود»، «من رهب الملوك بغير جريرة فهو الصعلوك»، «اعتماد المظلوم على وعود الظالم بالكلام، أقتل له من المدفع والحسام»، «أمة تطعن حاكمها سراً وتعبده جهراً لا تستحق الحياة»[3].

وعلى مثل هذه الأفكار تربى عدد من الذين صار لهم ذكر، ليس في مصر وحدها بل في العالم كله، منهم الشيخ محمد عبده وسعد زغلول والشيخ عبد الله النديم، ومحمود سامي البارودي وغيرهم.

وجاء دور محمد عبده الذي صحب الأفغاني طويلاً، وأنشأ معه جريدة العروة الوثقى، وتأثر بأفكاره وسلك سبيله، ثم جاء محمد رشيد رضا بعد أن تأثر ببعض ما قرأه في العروة الوثقى، جاء من لبنان إلى مصر، ليلتقي بالأستاذ الإمام، ويتشرب أفكاره ودعوته بعد أن تضلع بالعلوم الشرعية على شيوخه في لبنان.

---

(٢) انظر محمود عوض متمردون لوجه الله، ص ١٤٨- ١٤٩، دار الشروق ط٢، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٥٠.

وبذلك اكتملت جوانب شخصية رشيد رضا، حيث وعى العلوم الشرعية فصار من أبرز العلماء، واستقى من أستاذه فكر الدعوة والنهضة وقيام الحضارة وتقدم المجتمعات، وكان قد أشار على أستاذه أن يضع تفسيراً للقرآن الكريم، فبدأ الشيخ محمد عبده يلقي دروسه المنتظمة في التفسير ورشيد رضا يسجل ما يدور في تلك الدروس ويعرضها على شيخه.

وبعد أن توفي الشيخ محمد عبده أزمع تلميذه مواصلة المسيرة، فبدأ يكتب التفسير مكملاً جهد أستاذه حتى وصل إلى الآية (٥٢) من سورة يوسف، حيث وافته المنية – رحمه الله –.

هذا التفسير الجليل موسوعة ضخمة امتازت بأنها عالجت أمراض الأمة ومشكلاتها من خلال النظرة الموضوعية والفهم الصحيح للنص القرآني، واعتنت بمقاصد القرآن وهدايته وما نبه عليه من السنن في الكون والمجتمع والحياة، والتاريخ والأمم.

لقد جاء هذا التفسير ليضع الناس على النهج الواضح والسبيل القاصد، ويقول لهم: هذا سبيل العزة والتمكين إن أردتم، وطريق الصلاح والفلاح إن أحببتم، وليس وراء ذلك إلا مزيد من الذل والفقر والظلم.

جاء هذا التفسير فأحدث ثورة على الجهل والظلم والاستبداد، ورفض كل مصطلحات التواكل والتبعية والتهرب من المسؤولية، ووضع الرجال أمام مسؤولياتهم لينهضوا بها غير عابئين بما تستلزم تلك المرحلة من تضحيات وتكاليف.

وكان لا بد لهذا التفسير أن ينهج منهجاً فريداً متميزاً ليتخلص من المعوقات والعقبات، فهناك فتاوى وأقاويل وروايات تناقلها الناس ووثقوا بها حتى شكلت في أذهانهم أفكاراً مصدرها الخرافات والأوهام والشعوذات، ركن الناس إليها واقتنعوا بها وليس من السهل أن تمسح من أدمغتهم.

جاء هذا التفسير فوضع أسساً قوية ثابتة في كيفية التعامل مع القرآن الكريم وفهمه وتدبره، وكيفية تحرير النص القرآني من أسر الروايات التي شكلت حجاباً كثيفاً دون الفهم الصحيح، وكيفية التعامل مع هذه النصوص نقداً وتمحيصاً وتأويلاً إذا اقتضى

الأمر، وأدى ذلك إلى أن تبرز - بوضوح - النظرة الموضوعية للقران الكريم، ووحدة النص القراني وترابطه، وكان لاعتناء رشيد رضا، ومن قبله الشيخ محمد عبده بعلم البيان، أثر كبير على فهم النص القراني فهماً أقرب إلى الحق وأجدر بالقبول.

وكان من أبرز العقبات التي حالت دون الفهم الصافي للقران الكريم، ما ولع به بعض المفسرين من ذكر الروايات والنقول والاثار التي تمزق النص الواحد، وتجعله أشلاء متناثرة، ولا سيما ما أدخلوه تحت أسباب النزول، وما نقلوه عن أهل الكتاب مما يسمى بالإسرائيليات خاصة.

وكان لتفسير المنار موقف واضح تجاه كل ذلك، حاول هذا البحث أن يجليه من خلال مباحثه الثلاثة، وهي:

المبحث الأول: الأسس التي قام عليها تفسير المنار.

المبحث الثاني: أسباب النزول وموقف تفسير المنار منها.

المبحث الثالث: الإسرائيليات.

المبحث الأول:

الأسس التي قام عليها تفسير المنار:

قام تفسير المنار على مجموعة من الأسس والقواعد التي ينطلق من خلالها في توجيه وبيان معنى النص القرآني، وهذا بيانها بإيجاز:

أولاً: الوحدة الموضوعية، فالسورة مهما تعددت موضوعاتها وتشعبت القضايا التي طرقتها، فإنّها ترجع بجملتها إلى موضوع محوري ترتبط به ارتباطاً وثيقاً.

ثانياً: تجلية الهداية القرانية، لأنّ المقصد الأساسي للقرآن الكريم هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وهدايتهم إلى طريق الحق والخير، وهذا الأساس يقتضي عدم الانشغال في المباحث الجانبية - في أثناء التفسير - عن الهدف الكبير الذي يسعى لتحقيقه، فكثيراً ما انشغل المفسرون بمباحث لغوية أو كلامية أو فقهية.. تجعل الباحث يضيع في غمرة تلك المباحث دون فهم للنص القرآني.

ثالثاً: عدم تجاوز النص فيما ورد مبهماً في القران، فكل ما سكت القران عن بيانه، مما ليس فيه عبرة للمسلمين، فلا حاجة لذكره وبيانه، وقد تكفل هذا التفسير بالتنبيه على أهمية الوقوف عند حدود النص القرآني.

رابعاً: رفض البدع والخرافات، والتحذير من الإسرائيليات والأساطير، ورد كل ما يتصل بذلك وبيان ما له من آثار سيئة على فهم النص القرآني.

خامساً: احترام العقل وتقديمه، فالعقل والوحي أثران من آثار الله في الوجود، وآثار الله تهدي إليه وتدل عليه، وهذه النقطة تتصل بالنقطة السابقة، لأنّ من احترام العقل رفض البدع والخرافات والروايات التي يحكم العقل ببطلانها.[4]

---

(٤) تجدر الإشارة إلى أن المبالغة في تقديم العقل وتحكيمه أدت إلى ظهور بعض الآراء المتطرفة لدى مدرسة المنار، من أبرزها الجرأة على ردّ الأحاديث والروايات الصحيحة لمجرد أنها لا تتفق مع العقل - في زعمهم- حتى صار قبول النصوص وردها أمراً خاضعاً للفهم الشخصي.

سادساً: محاربة التقليد، ورفض الاتباع بغير دليل أو بصيرة، وهذا أيضاً من احترام العقل.

سابعاً: التأكيد على شمول القرآن وعمومه، لأنَّه جاء هداية للناس في جميع الأزمان والأماكن فلا بد أن يكون بهذا الشمول والعموم.

ثامناً: التأكيد على أنَّ القرآن هو المصدر الأول للتشريع، والأصل الأول لهذا الدين، وأنَّ حكم الله يلتمس فيه أولاً فإن وُجد فبه يؤخذ وعليه يعوّل، ولا يحتاج معه إلى مأخذٍ آخر، وإن لم يوجد فيه التمس في سنة رسول الله ﷺ[٥].

تاسعاً: بيان سنن الله في الكون والإنسان والحياة، حيث اعتنى هذا التفسير بشرح هذه السنن وآثارها ليتنبه المسلمون من غفلتهم.

عاشراً: الاهتمام بالعلوم الكونية وتسخيرها لفهم الآيات القرآنية، وبيان آيات الله في الكون مما يؤكد على عظمته وحكمته وإقناع الناس بالإيمان به.

حادي عشر: الدفاع عن الإسلام ودحض الشبهات، خصوصاً وأنَّ هذا التفسير جاء في وقت ضعُف فيه المسلمون وتكالب الأعداء عليهم يوردون الشبهات والافتراءات، ويحاولون تشويه صورته ليردوا الناس عن الإيمان به.

ثاني عشر: بروز الاتجاه العقدي في هذا التفسير، من خلال التأكيد على مميزات العقيدة الإسلامية ورد الشبهات عنها، وبيان أنَّ الإسلام هو دين العقل، ومحاربة التعصب المذهبي، ورفض مرويات أسباب النزول في تفسير آيات العقيدة.

ثالث عشر: الاهتمام باللغة العربية وآدابها، وبالبلاغة وعلومها[٦]، لأنَّ هذا القرآن بلسانٍ عربي مبين، ولا يمكن فهمه بعيداً عن التفقُّه في العربية والتمرُّس بمعرفتها.

رابع عشر: رعاية السياق القرآني وترابطه، بحيث يكون الانتقال من آية إلى أخرى، ومن موضوع إلى آخر بسلاسة ورفق، وهذا يؤدي إلى رد كثير من الروايات التي تمزّق السياق الواحد وتجعله أشلاءً مبعثرة.

---

(٥) انظر: رشيد رضا، تفسير المنار٥/١٢٠.

(٦) انظر: د. محمد الزغول، الخصائص المميزة لتفسير المنار، ص ٨-١٤.

هذه الأسس كان لها الأثر الكبير في التعامل مع النص القرآني وفق منهجية واضحة ترفض كل رواية أو قول يؤثر سلبياً على السياق القرآني، ووحدته الموضوعية، أو تتعارض مع شيء من مقررات العقيدة، حتى ولو رويت تلك الرواية بأسانيد صحيحة، وتأكيداً لهذه المنهجية يقول رشيد رضا عند حديثه عن عصمة الأنبياء: «فالحديث الذي يفيد خرمها ونقضها لا يُقبل على أي وجه جاء.. وقد عدّ الأصوليون الخبر الذي يكون على تلك الصفة من الأخبار التي يجب القطع بكذبها[7].

يظهر مما سبق أن لتفسير المنار موقفاً متميزاً تجاه الروايات والآثار عامة، وسيكتفي الباحث بالحديث عن هذا الموقف تجاه قضيتين هما: روايات أسباب النزول، والإسرائيليات.

ويجدر التنبيه على أن هناك روايات كثيرة لا تدخل تحت هذين القسمين كأقوال بعض الصحابة والتابعين في التفسير. والتذكير أيضاً بأن الإسرائيليات دخلت أحياناً في بعض روايات أسباب النزول.

المبحث الثاني:

أسباب النزول وموقف تفسير المنار منها:

وفيه مطلبان: المطلب الأول: أسباب النزول.

المطلب الثاني: موقف تفسير المنار من أسباب النزول.

المطلب الأول: أسباب النزول

تحدث العلماء كثيراً عن أسباب النزول، وألفوا فيها كتباً مستقلة اشتهر منها كتاب الواحدي المسمى «أسباب النزول»، وكتاب السيوطي المسمى «لباب النقول في أسباب النزول» وأشار الزركشي إلى أن ممن أفرد هذا الموضوع بالتصنيف علي بن المديني شيخ البخاري[8].

(٧) انظر: رشيد رضا، تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن، ص ١٣٦.

(٨) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/٢٢.

ولابن حجر العسقلاني كتاب في أسباب النزول سماه «العجاب في بيان الأسباب» وقد حققه مؤخراً ونشره الدكتور عبد الحكيم الأنيس[9].

وعناية العلماء بعلم أسباب النزول مؤكدة على أهمية دراسته للمسلمين عامة ولطالبي علوم التفسير والقرآن خاصة، لما فيه من فوائد جليلة في فهم القرآن الكريم وتجلية حكمة التشريع وإزالة ما يبدو من إشكالات في ظاهر النص لدى بعض الناس وغير ذلك من الفوائد التي ذكرها العلماء[10].

تعريف سبب النزول:

«هو ما نزلت الآية أو الآيات أيام وقوعه متضمنة له أو مبينة لحكمه، ومعنى ذلك أن تقع حادثة في زمن النبي ﷺ أو يوجه إليه سؤال فتنزل الآية أو الآيات على أثر ذلك لبيان ما يتصل بتلك الحادثة أو إجابة ذلك السؤال[11].

ويستفاد من هذا التعريف أن الأحداث التي قصها القرآن علينا كسائر قصص الأنبياء والأمم السابقة، وكذا ما أخبر القرآن عن حدوثه فيما يستقبل من الزمان، ليس من أسباب النزول في شيء.

طريق معرفة سبب النزول:

يعرف سبب النزول بالنقل عن الصحابة الذين عاصروا التنزيل وشهدوا الحوادث والوقائع مع رسول الله ﷺ[12].

ولكن الروايات التي وردت عن الصحابة رضوان الله عليهم لم تكن بصيغة واحدة، بل بصور مختلفة، فقد يقول الصحابي سبب نزول هذه الآية كذا، وقد يقول حدث كذا فأنزل الله آية كذا أو فنزلت، وقد يقول: نزلت هذه الآية في كذا.

فالصيغة الأولى (سبب نزول الآية كذا) تعدّ نصاً في السببية لا تحتمل غيرها، فإذا

(9) صدر عن دار ابن الجوزي سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(10) انظر مثلاً: د. فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ١/ ٢٥٨-٢٧٩.

(11) انظر الزرقاني، مناهل العرفان، ١/١٠٦، و د. فضل حسن عباس، إتقان البرهان ١/٢٥٣.

(12) انظر د. فضل حسن عباس، إتقان البرهان، ١/٢٨٨.

صحت الرواية بسندها إلى الصحابي فإنَّها تكون سبباً لنزول الآية لأنَّ قول الصحابي فيما لا مجال للاجتهاد فيه حكمه حكم المرفوع، إذ يبعد أن يقول الصحابي ذلك من تلقاء نفسه.

ومثل ذلك يُقال في الصيغة الثانية (حدث كذا فنزلت، أو فأنزل الله..) فإنَّ دخول هذه الفاء يُشعر أنَّ نزول الآية مترتب على الحادثة أو السؤال[١٣].

أما الصيغة الثالثة وهي (نزلت هذه الاية في كذا) فإنَّها تحتمل السببية كما تحتمل بيان الحكم وتفسير الآية، قال الزركشي: «وقد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنَّه يريد بذلك أنَّ هذه الاية تتضمَّن هذا الحكم، لا أنَّ هذا كان السبب في نزولها. وجماعة من المحدثين يجعلون هذا من المرفوع المسند[١٤] .. وأما الإمام أحمد فلم يدخله في المسند، وكذا مسلم وغيره، وجعلوا هذا مما يُقال بالاستدلال والتأويل، فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالاية، لا من جنس النقل لما وقع[١٥].

وبمعرفة الفرق بين هذه الصيغ يمكن استبعاد كثير من الروايات التي أوردها بعض العلماء في تفاسيرهم ومؤلفاتهم، لأنها ليست من أسباب النزول في شيء، ويمكن أيضاً الجمع بين الروايات المتعددة في سبب نزول الآية الواحدة أن إحدى الروايات هي السبب، والأخرى داخلة في بيان حكم الآية.

وتجدر الإشارة إلى أنَّه ليس لكل اية من ايات القران الكريم سبب نزول، ولكنَّ الايات قسمان: قسم نزل ابتداءً ليبين للناس ويرشدهم، وهو أكثر القرآن، وقسم نزل إجابة لسؤال أو تعقيباً على حادثة حدثت، ليبين حكمها(٤)

هذه القواعد في معرفة سبب النزول تشكل أرضية مهمة للحديث عن موقف صاحب المنار من الروايات الواردة في أسباب النزول، لأنها تُخرج كثيراً من الروايات من دائرة أسباب النزول، كالروايات الواردة في آيات ليس لها أسباب نزول، والروايات التي

(١٣) انظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ١/١١٤-١١٥ و د. فضل عباس، إتقان البرهان ١/٢٨٨

(١٤) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١/٣١-٣٢.

(١٥) انظر: ابن الصلاح، مقدمة في علوم الحديث، ص ٢٤.

(٤) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١/٢٨ و مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٥.

أدخلت في أسباب النزول ما كان حديثاً عن وقت سابقٍ على نزول القرآن، والروايات التي لم تصرّح بالسببية، ونحو ذلك.

المطلب الثاني:

موقف تفسير المنار من الروايات الواردة في أسباب النزول:

يمكن توضيح نظرة تفسير المنار إلى أسباب النزول من خلال المبادئ التالية

أولاً. الحفاظ على تماسك السياق القرآني، وربط أوله بآخره، ورفض أي رواية يفهم منها تمزيقه، أو تأويلها ومحاولة فهمها في ضوء ذلك.

ثانياً. تحديد الآيات التي يلتمس لها سبب نزول والآيات التي لا تحتاج إلى ذلك، من خلال الموضوعات التي تتحدث عنها، أو من خلال إمكانية فهم الآيات دون حاجة إلى معرفة سبب النزول.

ثالثاً. أهمية أن يكون سبب النزول مشاراً إليه في الآية أو ظاهراً فيها، لا أن يُؤتى به من رواية خارجة عن النص القرآني.

رابعاً. النظر في عموم النصوص القرآنية دون تقييدها بحوادث معينة، إذ يمكن ان تنزل آيات من القرآن تكون مشتملة بعمومها على تلك الحوادث دون أن تكون تلك الحوادث أو بعضها هي سبب النزول.

خامساً. رفض قضية تعدد الأسباب للآية الواحدة (أو التنزل الواحد) إذا كان الفاصل الزمني بين السببين أو الأسباب طويلاً.

وهذه المبادئ لا بد لها من توضيح وبيان، وسيتم تناولها واحداً تلو الآخر مع التدليل على كل واحدٍ منها بما يتسع له المقام وتصح به الدعوى.

أولاً: الحفاظ على تماسك السياق القرآني..

يرى صاحب المنار أنّ الرواة الذين ينقلون أسباب النزول يتبعون الرواية دون أن ينظروا إلى سياق الآية والآيات التي قبلها وبعدها، ويرى أنهم بهذا الصنيع يمزقون النص القرآني ويتعاملون مع كل آية وكأنما نزلت وحدها، دون ارتباط بما قبلها وما بعدها، وهم

بذلك يزيدون النص غموضاً وتعقيداً وبُعداً عن الفهم الصحيح، وفي ذلك يقول «ومن عجيب شأن رواة النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتئمة من الكلام الإلهي ويجعلون القرآن عضين متفرقة، بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها عن بعض، وبما يفصلون بين الجمل الموثقة في الاية الواحدة، فيجعلون لكل جملة سبباً مستقلاً، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سبباً مستقلا»[١٦].

ويمثل لما ذكره بنماذج عديدة، فعند الحديث عن الآيات الواردة في تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام يقول:

«انظر هذه الآيات - آيات تحويل القبلة - تجد إعجازها في بلاغة الأسلوب أن مهدت للأمر بتحويل القبلة ما يشعر به في ضمن حكاية شبهة المعترضين التي ستقع منهم، وبتوهين هذه الشبهة باستنادها إلى السفهاء من الناس وإيرادها مجملة، وبوصلها بالدليل على فسادها وبذكر هداية الصراط المستقيم الذي لا التواء فيه ولا اعوجاج، ولا تفريط عند سالكيه ولا إفراط، وبذكر مكانة هذه الأمة بدينها، واعتدالها في جميع أمرها وببيان الحكمة في جعل القبلة الأولى قبلة تم التحويل عنها، وبالتلطف في الإخبار عما سيكون من ارتداد بعض من يدّعون الإيمان عن دينهم افتتاناً بالتحويل، وجهلاً بالأمر، إذ أورد الخبر في سياق بيان الحكمة حتى لا يعظم وقعه على النبي والمؤمنين وببيان أن المسألة كبيرة، على غير المنعم عليهم بالهداية الإلهية التي سبق ذكرها، وهي الإيمان الكامل بمعرفة دلائل المسائل وحكم الأحكام، ثم بتبشير المؤمنين المهتدين الثابتين على اتباع الرسول ﷺ بإثابة الله إياهم برأفته ورحمته وفضله وإحسانه، وبعد هذا كله أمره بالتحول أمراً صريحاً كما سيأتي في تفسير بقية الايات، أفيصح في مثل هذا السياق الموثق بعض جمله وآياته ببعض أن تفك وثقه ويجعل نتفاً نتفاً، ويقال إن كل جملة منه نزلت لحادثة حدثت، أو كلمة قيلت؟ وإن أدى ذلك إلى قلب الوضع وجعل الأول آخراً والاخر أولاً، وجعل آيات التمهيد متأخرة في النزول عن آيات المقصد؟ أتسمح لنا اللغة والدين بأن نجعل القرآن عضين، لأجل روايات رُويت، وإن قيل إن إسناد بعضها قوي بحسب ما عُرف من تاريخ الراوين[١٧]؟»

(١٦) انظر محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ١١/٢.

(١٧) انظر: المصدر السابق، ١١/٢.

والإشارة هنا من صاحب المنار إلى جملة الروايات التي أوردتها كتب أسباب النزول في حادثة تحويل القبلة ومنها:

قال ابن إسحاق حدثني إسماعيل بن أبي خالد، عن أبي إسحاق، عن البراء قال: كان رسول الله ﷺ يصلي نحو بيت المقدس، ويكثر النظر إلى السماء، ينتظر أمر الله، فأنزل الله [قد نرى تقلُّب وجهك في السماء فلنولينَّك قبلةً ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام] فقال رجال من المسلمين. وددنا لو علمنا من مات منا قبل أن نصرف إلى القبلة، وكيف بصلاتنا نحو بيت المقدس؟ فأنزل الله [وما كان الله ليضيع إيمانكم] وقال السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، فأنزل الله [سيقول السفهاء من الناس] إلى آخر الآية[19].

وعن البراء «مات على القبلة قبل أن تحول رجالٌ وقتلوا فلم ندر ما نقول فيهم فأنزل الله وما كان الله ليضيع إيمانكم»[20] فهذه الروايات تُشعر بأن الاية الواحدة قد نزلت أبعاضاً وأن اية (قد نرى تقلب وجهك في السماء) نزلت قبل اية (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً..) وهذه نزلت قبل آية (سيقول السفهاء).

وهذا ما لا يقبله صاحب المنار، لما يرى فيه من تمزيق للسياق المحكم المترابط، وتقديم المؤخر وتأخير المقدم.

إن الحفاظ على قاعدة السياق، يقتضي البحث عن مخرج من هذه الروايات، وما دامت الاية واضحة ومفهومة دون اللجوء إلى الاستعانة بسبب النزول، فإنه يرى أن لا حاجة لمثل هذه الروايات. وظاهر من كلامه أنه يريد الحفاظ على النص القراني متماسكاً موثقاً لكن ذلك لا يسوّغ له أن يردّ رواية ثابتة في الصحيح. إذ من السهل أن تُفهم الايات في ضوء هذه الرواية الصحيحة، وأن تكون هذه الرواية معينة على فهم هذه الاية بصورة أدق. فما الذي يمنع أن تكون هناك تساؤلات من المسلمين عن حال الذين قُتلوا قبل أن تحوّل القبلة،

(١٨) انظر ابن كثير، تفسير القران العظيم ١/١٨٩، والسيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، (١/٥٩ – ٦٠)

(١٩) انظر. السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ١/٥٩ – ٦٠.

(٢٠) البخاري، الجامع الصحيح كتاب الإيمان، رقم الحديث ٣٩، والطبري، جامع البيان ٢/١١

وعن صلاتهم إلى بيت المقدس؟ وأن تأتي الآيات في سياق متكامل يعالج موضوع تحويل القبلة، ويجيب عن جميع التساؤلات التي وردت بشأنه؟

وفي قوله تعالى **﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، إنّ في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابةٍ وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآياتٍ لقومٍ يعقلون﴾** (سورة البقرة /١٦٣-١٦٤).

يقف صاحب المنار مع هذه الآيات، مبيناً وجه الترابط والصلة بينها، ثم يذكر أسباب النزول الواردة، وأثرها على تفكيك الآيات، يقول: «قال السيوطي: أخرج سعيد بن منصور في سننه والفريابي في تفسيره والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي الضُحى قال: لما نزلت «وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم» تعجب المشركون وقالوا: إلهاً واحداً؟ لئن كان صادقاً فليأتنا بآية، فأنزل الله «إن في خلق السموات والأرض..» إلى قوله «لقوم يعقلون» قلت (أي السيوطي) هذا معضل،لكن له شاهد، أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ في كتاب العظمة عن عطاءٍ قال: نزل على النبي ﷺ بالمدينة «وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم» فقال كفار قريش بمكة «كيف يسعُ الناس إله واحد؟ فأنزل الله «إن في خلق السموات والأرض..» إلى قوله «لقومٍ يعقلون»»[21].

ويقف صاحب المنار مع هذه الرواية فينتقدها بشدة ويقول:

«أرأيت هذا الاتصال المحكم بين الاية وما قبلها؟إن بعض المفسرين قد قطع عُراه وفصمها، وجعل الأية جواباً لقومٍ قالوا للنبي ﷺ: انسب لنا ربك، قاله الجلال[22]. ويقول الأستاذ الإمام: إن سبب النزول إنما يُحتاج إليه في آيات الأحكام، لأن معرفة الوقائع

---

(٢١) السيوطي، لباب النقول ١/٣١-٣٢، وقد أخرجه الطبري بسنده عن عطاء، انظر الطبري، جامع البيان، ٢/٢/٦١، والقرطبي، الجامع لأحكام القران، ٢/١٩١-١٩٢، وابن كثير، تفسير القران العظيم، ١/٢٠٨.

(٢٢) وعبارته «ونزل لما قالوا (صف لنا ربك) «وإلهكم» انظر الجلالين (المحلي والسيوطي)، تفسير الجلالين ١/٣٣، والرواية أيضاً عند القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٢/١٩١، وغيره.

والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره، ومثلها ما فيه إشارة إلى بعض الوقائع كغزوة بدر والنصر فيها، ومصيبة المؤمنين في أحد، وأما الآيات المقررة للتوحيد، وهو المقصود الأول من الدين، فلا حاجة إلى التماس أسباب لنزولها، بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال، وإنما كان يبين عند كل مناسبة، ما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثة أو سؤال، مثل هذا الذي ذكر آنفاً، فهو إن صح رواية، لا يزيدنا بياناً في فهم الآية، ولا يصح أن يُجعل سبباً لنزولها، لا سيما بعد الذي عُلم من اتصالها بما قبلها كما يليق ببلاغة القرآن»[٢٣].

ثم يقول «ومثل هذا السبب يجعل القرآن مبدداً متفرقاً، لا ترتبط أجزاؤه ولا تتصل أنحاؤه»[٢٤]، ثم ينتقل إلى نقد سبب نزول آية (وإلهكم إله واحد)، وهو أن المشركين قالوا كيف يسع الناس إله واحد؟ فيقول «كأنهم لم يكونوا قد سمعوا عليه دليلاً، وكان هذه الدعوة لم تكن قد طرأت على أذهانهم ولا طرقت أبواب مسامعهم؛ على أن النبي ﷺ كان قد أقام فيهم يدعوهم إلى التوحيد عشر سنين ونيفاً، وسبق لهم التعجب منه «أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب» (سورة ص/٥)، ومعظم ما نزل بمكة آيات وبراهين عليه، فكيف نسلم أن ما نراه في التنزيل المدني من آيتين متصلتين إحداهما في التوحيد والأخرى في دليله، قد كان من الفصل بينهما أن أنزل الدليل بعد المدلول بزمن طويل وسبب متأخر»[٢٥].

وهو في هذا النقد يؤكد على قضية في غاية الأهمية، وهي معرفة تاريخ نزول الآيات، فالرواية التي نقلها الجلال أن المشركين قالوا للنبي ﷺ «انسب لنا ربك» فأنزل الله «وإلهكم إله واحد ..» على فرض صحتها، لا يمكن أن تكون سبباً لنزول آيات من سورة البقرة، لأمور منها:

أن سورة البقرة بدأ نزولها بالمدينة، والمشركون الذين اعتادوا أن يوجهوا الأسئلة المتعنتة للنبي ﷺ كانوا بمكة.

(٢٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٥٦/٢.

(٢٤) المصدر السابق ٢/ ٥٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ٢/ ٥٦-٥٧.

– أن موضوع التوحيد وإفراد الله تعالى بالعبادة والتوجه إليه هو أساس الدين وركنه الركين، وهو موضوع الجدال والحوار والدعوة الذي كان يعرضه النبي ﷺ في كل وقت وكانوا يرفضونه بوسائلهم وطرقهم المختلفة.

– أن هذه الرواية «انسب لنا ربك» ذكرها عدد من المفسرين سبباً لنزول سورة الإخلاص، «قل هو الله أحد»[٢٦]. فإذا صحت هذه الرواية[٢٧] فأجدر أن تكون سبباً لنزول سورة الإخلاص المكية، حتى لا يكون الفاصل الزماني طويلاً بين الآيتين المتصلتين في سورة البقرة (وإلهكم إله واحد..) والتي بعدها، كما أشار صاحب المنار.[٢٨]

– وهذا أُنموذج آخر يؤكد فيه صاحب المنار على أهمية السياق في فهم آيات القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿**فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا..**﴾ (سورة النساء/ ٨٨). وقبل هذه الآية قوله تعالى. ﴿**الله لا إله إلا هو ليجمعنّكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثا**﴾ (النساء/ ٨٧). يقول مبيناً صلة هذه الآية بما قبلها «ابتدأ هذه الآيات بالفاء لوصلها بما سبقها، إذ السياق لا يزال جارياً في مجراه من أحكام القتال وذكر شؤون المنافقين والضعفاء فيه..»[٢٩].

---

(٢٦) انظر الطبري، جامع البيان ١٢/ ٣٠/ ٣٤٢-٣٤٣، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤/٦٠٤ ٦٠٥

(٢٧) قال الإمام أحمد حدثنا أبو سعيد محمد بن ميسر الصاغاني حدثنا أبو جعفر الرازي حدثنا الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا للنبي ﷺ يا محمد انسب لنا ربك، فأنزل الله تعالى ﴿قل هو الله أحد..﴾ وكذا رواه الترمذي وابن جرير عن أحمد بن منيع، ورواه ابن أبي حاتم من حديث أبي سعيد محمد بن ميسر به، ثم رواه الترمذي عن عبد بن حميد عن عبيد الله بن موسى عن أبي جعفر عن أبي الربيع عن أبي العالية، فذكره مرسلاً ثم لم يذكر حدثنا، ثم قال الترمذي وهذا أصح من حديث أبي سعيد، وأخرج نحوه الحافظ أبو يعلى الموصلي بسنده عن جابر ورواه ابن جرير عن محمد بن عوف عن شريح فذكره، وقد أرسله غير واحد من السلف، وروى عبيد بن إسحاق العطار عن قيس بن الربيع عن عاصم بن أبي وائل عن ابن مسعود نحوه، ورواه الفريابي وغيره عن قيس عن أبي عاصم عن أبي وائل مرسلاً» انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤/ ٦٠٤ ٦٠٥ فالحديث رُوي مرسلاً من أكثر طرقه، وقول الترمذي في النص السابق «وهذا أصح» يعني أن إرسال الحديث هو الصحيح الثابت بخلاف رفعه إلى الصحابي.

(٢٨) وسيأتي بعد قليل أن صاحب المنار يرى أن آيات التوحيد لا تحتاج إلى أسباب نزول

(٢٩) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٥/ ٣١٨.

ويردُّ قول من زعم أنَّ الفاء في (فما لكم) للاستئناف قائلاً: «وزعم بعضهم أن الفاء للاستئناف، وهذا لا معنى له، وإنما يخترع الجاهل تعليلاتٍ ومعاني لما لا يفهمه، وقد يخترع الروايات، فالآية مرتبطة بما قبلها أشد الارتباط إذ الكلام السابق كان في أحكام القتال.. وقد ختمه بقوله «الله لا إله إلا هو» أي لا إله غيره يُخشى ويُخاف أو يُرجى، فتترك تلك الأحكام لأجله، ثم جاء بهذه الآيات موصولة بما قبلها بالفاء، وهي تفيد تفريع الاستفهام الإنكاري فيها على ما قبله، أي إذا كان الله تعالى قد أمركم بالقتال في سبيله، وتوعّد المبطئين عنه والذين تمنوا تأخير كتابته عليهم، وإذا كان لا إله غيره فيترك أمره وطاعته لأجله، فما لكم تترددون في أمر المنافقين وتنقسمون فيهم إلى فئتين»[30].

وهو يرى أنَّه ما دام السياق بهذا الترابط والاتصال، والآيات مفهومة واضحة فلا حاجة لما ذكره المفسرون من أسباب نزول، وبناءً على ذلك نجده يذكر الروايات الواردة في أسباب نزول هذه الآية ويصفها بأنها «روايات متعارضة»[31].

ولأنَّ بعض هذه الروايات صحيحة السند، فإنَّ صاحب المنار يوجه الرواية التي صح سندها توجيهالا يطعن في صحتها ولكنه يجعلها بعيدة عن السببية.

والرواية المقصودة هنا رواها البخاري وغيره عن زيد بن ثابت أنَّ رسول الله ﷺ خرج إلى أحدٍ فرجع ناس كانوا خرجوا معه، فكان أصحاب النبي ﷺ فيهم فرقتين فرقة تقول نقتلهم، وفرقة تقول: لا، فأنزل الله: «فما لكم في المنافقين فئتين».[32]

يقول صاحب المنار مشيراً إلى هذه الرواية:

«من الروايات ما يكون نصاً أو ظاهراً في التاريخ وتعيين الواقعة، إلا أن تكون الرواية منقولة بالمعنى كما هو الغالب، وحينئذٍ تكون الرواية في سبب النزول ليست أكثر من فهم للمروي عنه في الآية، ورأي في تفسيرها، يخطئ فيه ويصيب، ولا يلزم أحداً أن يتبعه فيه، بل لمن ظهر له خطؤه أن يرده عليه، ولا سيما إذا كان ما يتبادر من معنى الآيات يأباه، وقد

---

(٣٠) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٥/ ٣٢١.

(٣١) المصدر السابق ٥/ ٣١٨.

(٣٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، عند تفسير قوله تعالى ﴿فما لكم في المنافقين﴾ من سورة النساء، ٥٩/٤.

رأيت أنَّ بعضهم[33] رد رواية الصحيحين في جعل المراد بالمنافقين هنا فئة عبد الله بن أُبي بن سلول الذين رجعوا عن القتال في أحد، واستدلوا بما رأيت من ذكر المهاجرة في الآية الثانية. يعني قوله تعالى. **﴿فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله﴾** (سورة النساء / ٩٨)، ويمكن تأويل هذا اللفظ بما تراه أقوى منه في ردّ هذه الرواية وما دونها في قوة السند من سائر الروايات (أي التي جعلت الاية في منافقي المدينة) أنَّ الأحكام التي ذكرت في هذه الايات لم يعمل النبي ﷺ بها في أحدٍ ممن قالوا إنها نزلت فيهم، وهو قتلهم حيث وُجدوابشرطه، وهذه أية من ايات صد بعض الروايات الصحيحة السند عن الفهم الصحيح الذي يتبادر من الأيات بلا تكلف»[34].

وهذا النص في تأويل الرواية يتضمن أموراً منها:

- الإشارة إلى الفرق بين ما كان من باب التفسير وما كان من باب التاريخ من الروايات، فالرواية حين تذكر تاريخاً، كغزوةٍ أو حادثةٍ معروفة الزمان تكون تاريخاً، ويمكن أن تعدّ من روايات أسباب النزول، أما إذا كانت الرواية منقولة بالمعنى دون إشارة إلى تاريخ معين، فإنها من باب التفسير وهي عندئذٍ فَهْمٌ فَهِمَهُ ذلك الذي روى الرواية، وهذا الفهم قد يكون صواباً وقد يكون خطأً، أي أنه ليس ملزماً لنا بقبوله.

---

(٣٣) منهم الطبري في تفسيره ١٩٢/٥/٤ ١٩٥ - حيث أورد الروايات التي تنص على أن الاية نزلت في الذين تخلفوا عن الرسول يوم أحد، والروايات التي تنص على أن الاية نزلت في قومٍ كانوا قدموا المدينة من مكة، فأظهروا للمسلمين أنهم مسلمون. ثم رجعوا إلى مكة وأظهروا الشرك، والروايات التي تقول إن الاية نزلت في قومٍ من أهل الشرك، كانوا أظهروا الإسلام بمكة، وكانوا يعينون المشركين على المسلمين، والروايات التي تقول إن الاية نزلت في قومٍ كانوا بالمدينة فأرادوا الخروج منها نفاقاً، والروايات التي تقول إن الأية نزلت في اختلاف أصحاب رسول الله في أمر أهل الإفك ثم قال مرجحاً وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال نزلت هذه الاية في اختلاف أصحاب رسول الله في قومٍ كانوا ارتدوا عن الإسلام بعد إسلامهم من أهل مكة، وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب لأن اختلاف أهل ذلك إنما هو على قولين التأويل في أحدهما أنهم قوم كانوا من أهل مكة والاخر أنهم قوم كانوا من أهل المدينة، وفي قول الله تعالى **﴿فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا﴾** أوضح الدليل على أنهم كانوا من غير أهل المدينة، لأن الهجرة كانت على عهد رسول الله ﷺ إلى داره ومدينته من سائر أرض الكفر، فأما من كان بالمدينة في دار الهجرة مقيماً من المنافقين وأهل الشرك، فلم يكن عليه فرض هجرة، لأنه في دار الهجرة كان وطنه ومقامه وانظر أيضاً ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير القران العزيز ١٥٩/٤-١٦٠.

(٣٤) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٣٢٠-٣٢١.

- يرى أن رواية البخاري المذكورة سابقاً لا تصلح سبباً للنزول، فهي تشير إلى أن الاختلاف بين المسلمين في المنافقين كان يوم أحد، مع أن الاية التالية للاية - محل البحث - تذكر موضوع المهاجرة «فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله» فهل يُطلب من أهل المدينة أن يهاجروا! وإلى أين؟

- يؤكد على أهمية رعاية السياق وعدم تقطيعه ببيان أن الاية التالية طلبت من الرسول والمسلمين أمراً وهو ﴿فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم﴾ (النساء/٨٩)، وأن الرسول وأصحابه لم يفعلوا شيئاً من ذلك تجاه عبد الله بن أبي وأتباعه، وليس من المعقول أن يترك الرسول أمر ربه أو يؤخر تنفيذه، فدل هذا على أن المراد بالمنافقين في هذه الآية غير المنافقين الذين كانوا بالمدينة.

ثم ينقل رشيد رضا قولاً عن الأستاذ الإمام (محمد عبده)، وهو قريب مما اختاره الطبري، ولكن بتفصيل وبيان أكثر فيقول:

«وهذا ما أكده الأستاذ الإمام بقوله والمنافقون هنا غير ما نزلت فيهم ايات البقرة وسورة المنافقين وأمثالهن من الايات، والمراد بالمنافقين هنا فريق من المشركين كانوا يظهرون المودة للمسلمين والولاء لهم، وهم كاذبون فيما يُظهرون، ضلعهم مع أمثالهم من المشركين، ويحتاطون في إظهار الولاء للمسلمين إذا رأوا منهم قوة، فإذا ظهر لهم ضعفهم انقلبوا عليهم وأظهروا لهم العداوة، فكان المؤمنون فيهم قسمان، منهم من يرى أن يعدوا من الأولياء، ويُستعان بهم على سائر المشركين المحادين لهم جهراً، ومنهم من يرى أن يعاملوهم كما يعامل غيرهم ممن لا ينافق بل يجاهر بالعداوة، فأنكر الله عليهم ذلك وقال «والله أركسهم بما كسبوا أي كيف تتفرقون في شأنهم والحال أن الله تعالى أركسهم وصرفهم عن الحق الذي أنتم عليه، بما كسبوا من أعمال الشرك والمعاصي»[٣٥].

ثانياً: تحديد الآيات التي يُلتمس لها سبب نزول:

يبين صاحب المنار أن هناك ايات لا تحتاج إلى سبب نزول، وأيات يلتمس لها سبب نزول ليتم فهمها في ضوء السبب، وقد سبقت الإشارة إلى أن أيات القرأن منها ما نزل ابتداءً فلا يحتاج إلى سبب نزول، ومنها ما نزل لسبب.

---

(٣٥) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٥/ ٣٢١-٣٢٢.

لكن الذي يبحثه صاحب المنار هنا، هي الايات التي ورد في سبب نزولها روايات، وهو يريد أن يبين أن بعض هذه الروايات لم يكن في موضعه لأنه أُورِد في أيات لا تحتاج إلى سبب نزول، فمن هذه الايات بصفة عامة أيات العقيدة، حيث يرى أنها لا يتوقف نزولها على سبب، ويمثل لذلك بأمثلة عديدة منها قوله تعالى: **﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾** (سورة البقرة /١٦٣) وقد سبق الحديث عن هذه الأية[٣٦].

ويُنقل عن الأستاذ الإمام نص يشكل قاعدة مأمونة للنظر في الموضوعات التي تتحدث عنها الايات وهو قوله «إن سبب النزول إنما يُحتاج إليه في أيات الأحكام، لأن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره، ومثلها ما فيه إشارة إلى بعض الوقائع، كغزوة بدر والنصر فيها، ومصيبة المؤمنين في أحد، وأما الايات المقررة للتوحيد، وهو المقصود الأول من الدين، فلا حاجة إلى التماس أسبابٍ لنزولها، بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال[٣٧].

والحق أن الرواية إذا صحت، وكانت صريحة في السببية فإنها تصلح أن تكون سبباً للنزول سواء أكانت الأيات النازلة في العقيدة أم في العبادات أم في المعاملات أم في الأخلاق. وقد تنزل عدة أيات لسبب، فتكون مشتملة على الحديث عن العقيدة وغيرها، ضمن سياق واحد.

ثالثاً: ضرورة أن يكون سبب النزول مشاراً إليه في الاية أو ظاهراً فيها، لا أن يُؤتى به من رواية خارجة عن النص القرآني.

ويوضح صاحب المنار هذه القاعدة بعددٍ من الأمثلة، منها:

قوله تعالى: **﴿الحج أشهر معلومات، فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى، واتقونِ يا أولي الألباب﴾** (سورة البقرة / ١٩٧)، يقول: «قالوا إن هذا نزل في ردع أهل اليمن عن ترك التزوّد، زعماً أنه مقتضى التوكل على الله، فقد أخرج البخاري وأبو داود

(٣٦) انظر ص ١٠ من هذا البحث

(٣٧) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/ ٥٦.

والنسائي وغيرهم عن ابن عباس أنه قال: «كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن المتوكلون، فإذا قدموا سألوا الناس، فنزلت»[38]، فالمراد بالتقوى على هذا اتقاء السؤال وبذل ماء الوجه، قال الأستاذ الإمام. وهو غير ظاهرٍ من العبارة، بل المتبادر منها أن الزاد هو زاد الأعمال الصالحة، وما تدخر من الخير والبر، كما يرشد إليه التعليل في قوله «فإن خير الزاد التقوى» والمعنى من التقوى معروف، وهو ما به يُتقى سخط الله وليس ذلك إلا البر والتنزه عن المنكر، ولا يعلل بأن التقوى خير زاد إلا وهو يريد التزود منها، أما المعنى الذي ذكروه فلا يصلح مراداً من الاية لأنه لولا ما أوردوا من السبب لم يخطر ببال سامع اللفظ، والسبب ليس مذكوراً في الاية ولا مشاراً إليه فيها، فلا يصلح قرينة على المراد من ألفاظها، نعم إن السبب قد ينير السبيل في فهم الاية، ولكن يجب أن تكون مفهومة بنفسها، لأن السبب ليس من القران، ولذلك أتمها بقوله «واتقونِ يا أولي الألباب» يعني من كان له لبٌ وعقلٌ فليتقني فإنه يكون على نورٍ من فائدة التقوى وأهلا للانتفاع بها»[39].

وهذه القاعدة التي ذكرها ليست معروفة عند العلماء السابقين، والرواية التي ذكرها صحيحة ثابتة، فلا معدل عنها إلى رأي أو اجتهاد. على أنه لو قال إن الاية نزلت في سبب خاص هو أهل اليمن، والاية تشمل هذا السبب وغيره، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لكان قوله متجهاً.

إن كون سبب النزول لم يشر إليه في الأية، أو لم يكن ظاهراً فيها لا يمنع اعتباره سببا، فالسنة مبينة للقران، ومن البيان أن تذكر أموراً لم تظهر في النص القراني، كما هو الحال هنا.

رابعاً النظر في عموم النصوص القرأنية، وعدم تقييدها بحوادث معينة، فقد تتحدث الايات عن موضوعٍ معينٍ، وتكون مشتملة على بعض الحوادث التي تقع، ومبينة لحكمها، فيظن بعض المفسرين أن هذه الحادثة أو تلك هي سبب النزول.

(38) البخاري، الجامع الصحيح مع فتح الباري، كتاب الحج، رقم الحديث ١٥٢٣ وانظر الطبري، جامع البيان ٢/٢/٢٧٩-٢٨٠.

(39) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/ ٢٢٩

ومن الأمثلة التي يوردها صاحب المنار ما رواه ابن أبي حاتم وأبو يعلى بسند جيد عن ابن عباس قال: خرج ضمرة بن جندب من بيته مهاجراً فقال لأهله احملوني، فأخرجوني من أرض المشركين إلى رسول الله ﷺ، فمات في الطريق قبل أن يصل إلى النبي ﷺ، فنزل الوحي. ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً.﴾[40] (سورة النساء /١٠٠).

يتحدث صاحب المنار عن موضوع الهجرة من خلال تفسيره لآيات سورة النساء بدءاً من قوله تعالى: **﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا: كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها.. ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً﴾** (الآيات ٩٧-١٠٠) فيبين أن هذه الآيات مع ما قبلها نزلت في أحكام الحرب، ولم تنزل منفردة، ولكن رواة أسباب النزول عندما رووا بعض الوقائع والحوادث جعلوا هذه الآيات دَالَّة عليها وعدوا تلك الوقائع أسباب نزول لها.

ثم يقول. هذه الآيات في الهجرة نزلت في سياقٍ واحدٍ متصلاً بعضها ببعض كما قلنا، وممن شمله الوعد من المهاجرين في تلك الأثناء ضمرة بن جندب، فعدوا خبر هجرته من أسباب نزول الشق الأخير من هذه الآية، وما هو بسببٍ إلا في اصطلاحهم الذي يتساهلون فيه بإطلاق السبب»[41]. وظاهر من كلامه أنه لا يرتضي إدراج هذه الحوادث في أسباب النزول، إذ يرى أن هذه الحوادث كانت تقع، وتنزل آيات القرآن الكريم لا لتجيب عنها أو تعالجها، ولكن الآيات تنزل في أحكامٍ عامة، وبيانٍ لقضايا كبرى، فتشتمل على مثل هذه الحوادث الجزئية الصغيرة، وهذا يعني أن هذه الحوادث والوقائع مندرجة تحت عموم النص القرآني، وداخلة فيه، وليست سبباً لنزول تلك الآيات.

والتساؤل الذي يرد هنا هو هل يعيق فهم الاية ورود حادثة ضمرة بن جندب؟ أو ما أشبهها من حوادث؟ وهل يوجه فهم الآية اتجاهاً يمزق السياق ويقطعه؟ والجواب أن الأمر ليس كذلك، بل إن مثل هذه الحوادث التي صحت روايتها قد وقعت فعلاً، ونزلت الايات

---

(٤٠) انظر الطبري، جامع البيان ٤/٥/٢٣٨ ٢٤١ -، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٣٤٩، ومحمد خير العدوي/ معالم القصة في القرآن الكريم، ص ١٤٨.

(٤١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٥ / ٣٦٠.

مشيرة إليها، وحين نقرأ النص في سياقه الواحد نستطيع أن نفهمه في ضوء هذه الروايات، ونستحضر المعاناة التي عاشها أصحاب رسول الله، والتضحيات التي قدموها في سبيل هذا الدين العظيم.

خامساً: رفض قضية تعدد الأسباب للآية الواحدة، إذا كان الفاصل الزمني بين السببين أو الأسباب طويلاً.

إن قضية تعدد الأسباب للنازل الواحد من القضايا التي بحثها كثير من العلماء ورأوا أنها قضية مقبولة وواقعة فعلاً «لأن من الطبيعي في أي مجتمع أن تكون هناك أحداث معينة متشابهة، ولا مانع من أن تكون هذه الأحداث قد وقعت في وقتٍ واحدٍ، أو أوقات متقاربة، وهذه الأحداث المتشابهة سيكون علاجها واحداً، حتى تكون قواعد الأحكام منضبطة ثابتة»[42].

ومن أمثلة ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم..﴾ (سورة النساء/١٠).

فقد رُوي في سبب نزولها روايتان هما:

- عن جابر قال: عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ماشيين، فوجدني النبي ﷺ لا أعقل، فدعا بماءٍ فتوضأ منه ثم رشّ عليّ فأفقتُ، فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: «يوصيكم الله في أولادكم»[43].

وعن جابر قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ بابنتين لها، فقالت: يا رسول الله، هاتان بنتا ثابت بن قيس، أو قالت: سعد بن الربيع، قُتل معك يوم أحد، وقد استفاء عمهما مالهما وميراثهما، فلم يدعْ لهما مالاً إلا أخذه، فما ترى يا رسول الله؟ فوالله ما ينكحان أبداً إلا ولهما مال. فقال: يقضي الله في ذلك، فنزلت سورة النساء وفيها: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين» إلى اخر الاية، فقال لي رسول الله ﷺ: ادعُ لي المرأة وصاحبها، فقال لعمهما: أعطهما الثلثين وأعطِ أمهما الثمن، وما بقي فلك[44].

(٤٢) د. فضل حسن عباس، إتقان البرهان، ص ٢٨٤.

(٤٣) البخاري/ الجامع الصحيح مع فتح الباري، كتاب التفسير، سورة النساء، باب (يوصيكم الله في أولادكم)، رقم الحديث (٤٥٧٧).

(٤٤) الواحدي النيسابوري، أسباب النزول ص ٩٦ -٩٧.

فهاتان الروايتان يمكن أن تكون الآية نزلت بسببهما معاً، وذلك لتقارب زمانهما، أما الذي ينكره صاحب المنار فهو أن يكون بين الحادثتين زمن طويل، ومدة متباعدة ثم يأتي من بعدُ الآية نزلت فيهما معاً، وفي هذا يقول:

«ومن المعهود أنهم يجمعون بين الروايات في مثل هذا بتعدد الوقائع ونزول الآية عقبها، ولا يمنعهم من هذا أن يكون بين الوقائع تراخٍ وزمن طويل..»[45].

ويقول بعد أن ذكر جميع الروايات الواردة في قوله تعالى: ﴿**لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا..**﴾ (المائدة / ٨٢). «هذا وإن المحدثين يجمعون بين أمثال هذه الروايات بتعدد الوقائع، فإن لم يمكن الجمع اعتمدوا على ما كان أقوى سنداً»[46].

المبحث الثالث: الإسرائيليات

تعريفها. مصطلح أطلقه العلماء على القصص والأخبار اليهودية والنصرانية التي تسربت إلى المجتمع الإسلامي بعد دخول بعض اليهود والنصارى في الإسلام حقيقة أو تظاهراً. ثم توسع المصطلح ليشمل كل دخيل على التفسير، ولو كان مروياً عن غير إسرائيليين، أو متعلقاً بقصص غير إسرائيلي[47].

وقد كان دخول هذه المرويات غالباً، عن طريق أناس من أهل الكتاب، دخلوا في الإسلام، ككعب الأحبار ووهب بن منبه، ووثق بهم المسلمون، فرووا عنهم كثيراً من هذه الروايات، كما كان بعض أهل الكتاب ممن لم يدخلوا الإسلام يلقون بمثل هذه المرويات إلى المسلمين، فينقلها بعض الرواة استشهاداً بها لتفسير أو نحو ذلك، وقد كان دخول هذه الإسرائيليات ضعيفاً في عهد الصحابة، ثم بدأ يزداد ويكثر في عهد التابعين.

وكانت طريقة تدوين التفسير والحديث في عصر التدوين أن تذكر الروايات مقرونة بأسانيدها حتى يمكن عن طريق نقد السند، معرفة درجة المروي من الصحة والضعف.

---

(٤٥) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٥/ ٣٢٠.

(٤٦) المصدر السابق ٧ / ١٦.

(٤٧) انظر: محمد خير العدوي، معالم القصة في القرآن الكريم، ص ١٤٨.

ثم وجد بعد ذلك من المفسرين والمحدثين من اقتصر في تدوين ما يُروى في التفسير أو الحديث على المروي مجرداً عن السند، وكان هذا العمل في مرحلة التدوين طامّة كبرى، ذلك لأن حذف الأسانيد، جعل من ينظر في هذه الكتب يظن صحة كل ما جاء فيها، ثقة منه بأصحابها، وجعل بعض من كتبوا بعدُ في التفسير يغفلون عما حوت من أباطيل وأكاذيب، معتقدين صحتها وصدقها»[48]. هذه الروايات التي دخلت في التفسير وغيره كان لها أثر سيء على فهم الايات القرآنية لدى من أخذ بها، فمن جهة كان لها دور في تمزيق السياق القراني الواحد، ومن جهة أخرى أدخلت على المسلمين من القصص الخرافية الباطلة ما أفسد عليهم الفهم الصحيح لكتاب الله تعالى، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل كثيراً ما تعارضت هذه الروايات الكاذبة مع أصول العقيدة، ومعطيات العلم الصحيح.

وكان رأي رواة الأخبار، أن يعرضوا هذه الروايات على علم مصطلح الحديث الشريف، فيحكموا بصحة هذا السند أو ضعفه، دون كبير اهتمام بنقد المتن، وبيان اضطرابه أو تعارضه مع صريح النصوص القرآنية، ومسلمات العقيدة.

وقد كان للثقة ببعض الرواة دور كبير في قبول كثير من الروايات، ومحاولة تأويل الايات لتتفق مع هذه الروايات. فما دور تفسير المنار؟ وما موقفه إزاء كل ذلك؟

يبين صاحب المنار موقفه من الروايات الإسرائيلية بوضوح فيقول:

«وقد قلت لكم غير مرة. إنه يجب الاحتراس في قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأنبياء، وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المؤرخين والمفسرين. فالمشتغلون بتحرير التاريخ والعلوم اليوم يقولون معنا. إنه لا يوثق بشيء من تاريخ تلك الأزمنة التي يسمونها أزمنة الظلمات، إلا بعد التحرير والبحث واستخراج الاثار، فنحن نعذر المفسرين الذين حشوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها، لحُسن قصدهم، ولكننا لا نعوّل على ذلك، بل ننهى عنه، ونقف عند نصوص القران لا نتعداها، وإنما نوضحها بما يوافقها إذا صحت روايته»[49].

ويقول في موضع اخر «ولكن اليهود كانوا يلقون إلى المسلمين أخباراً من خرافاتهم

(٤٨) انظر: د. محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث ص ٢٩.

(٤٩) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ١/ ٣٤٧.

أو مخترعاتهم، ليودعوها كتبهم ويمزجوها بدينهم، ولذلك نجد في كتب قومنا من الإسرائيليات الخرافية، ما لا أصل له في العهد القديم، ولا يزال يوجد فينا من يقدّس كل ما رُوي عن أوائلنا في التفسير وغيره، ويرفعه عن النقد والتمحيص، ولا يتم تمحيص ذلك إلا لمن اطلع على كتب بني إسرائيل»[50]. وفي موضع ثالث يقول «كان الرواة ينقلون عن الصحابي أو التابعي ما مصدره عند هذه الإسرائيليات من غير بيانٍ، فيغتر به بعض الناس، فيظنون أنه لا بد أن يكون له أصل مرفوع إلى النبي ﷺ، لأنه لا يُعرف بالرأي، فيعدونه من الموقوف الذي له حكم المرفوع»[51].

من خلال هذه العبارات وأمثالها - وهي كثيرة - يمكن استخلاص أبرز معالم منهج تفسير المنار في التعامل مع الإسرائيليات وهي:

أولاً: الوقوف مع النص القرآني في دلالاته وهديه، دون أن نتجاوز ذلك إلى غيره، وهذا يشير إلى أن فهم النص القرآني يتم دون الحاجة إلى هذه الإسرائيليات.

ثانياً: الأصل رفض هذه الروايات إلا إذا صحت روايتها، ووافقت ما يُفهم من القران، ففي هذه الحالة يمكن قبولها لتوضيح بعض القضايا.

ثالثاً: اعتماد منهج علمي في رفض هذه الروايات وردها يتمثل في:

أ- الموازنة بين ما رواه أصحاب الأخبار في كتب التفسير من الإسرائيليات، وبين ما هو موجود فعلاً في التوراة والإنجيل، لبيان الفروق والاختلافات.

ب- مناقشة هذه الروايات، لبيان ما فيها من أكاذيب وخرافات تصادم النقل والعقل.

جـ- كل ما خالف الدين أو العلم اليقيني، فلا بد من القطع ببطلانه وكذبه.

د- الاعتماد على ما يقرره العلم وأهل العلم بالتاريخ والآثار، لأن تاريخ تلك الأمم غير واضح المعالم، ولم يصل العلماء إلى إدراك كثير من أسراره وخفاياه.

هـ- إحسان الظن بالمفسرين الذين رووا هذه الإسرائيليات عن حسن قصد، ولكن هذا

---

(٥٠) المصدر السابق ٤/ ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٥١) المصدر السابق ٨/ ٣٥٦.

لا يمنع صاحب المنار من توجيه النقد واللوم الشديد أحياناً إلى بعض المفسرين الذين ولعوا بهذه الروايات، والثناء على بعض المفسرين الذين انتقدوها ومحصوها، أو أعرضوا عن روايتها لعدم ثقتهم بها.

و- الاستعانة بمعطيات العلم الصحيح وحقائقه ليفهم القرآن على ضوئها بعيداً عن الآثار والمرويات الباطلة المناقضة للعلم.

وفيما يلي بيان وتوضيح لهذه المعالم من خلال ما أورده صاحب المنار

* في قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم..﴾ (سورة البقرة / ٢٤٣).

يقول صاحب المنار «رووا في قصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوفٌ حذر الموت روايات من الإسرائيليات التي ولع بها المفسرون، وكلفوا بتطبيق كتاب الله تعالى عليها وأشهرها أبعدها عن السياق وهي رواية السُدّي[٥٢]

وبعد أن يسوق الرواية بطولها كما وردت في تفسير الجلالين[٥٣] يوجه نقده إلى الجلال قائلاً «على هذه الرواية اقتصر الجلال مع علمه بأن السدي هذا هو محمد بن مروان الكوفي المفسر الكذاب، كما قال ابن جرير وغيره، وليس هو إسماعيل السدي التابعي الذي وثقه أحمد وضعفه ابن معين[٥٤]».

ثم ذكر رواية أخرى وقال بعدها «وقلما نجد في العلماء من ينبه الناس لهذه الأكاذيب»[٥٥]. وبعد أن ذكر الرواية الثالثة وردها انتقل إلى بيان ما يختاره في معنى الآية وما يفهم من السياق، مبيناً كيف ترتبط هذه الآية بالآيات التي قبلها وبعدها، فقال «إذا علمت هذا فألقِ السمع إلى ما نرويه لك عن الأستاذ الإمام وتدبر ما فيه من حقائق علم

(٥٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/٤٥٤ – ٤٥٥.

(٥٣) المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، ١/٥٣.

(٥٤) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/ ٤٥٥.

(٥٥) المصدر السابق ٢/ ٤٥٥.

الاجتماع في القرآن لتعلم أن حقائق هداية كتاب الله يتجلى منها في كل عصر للعارفين بالله ما لم يتجلَّ لسواهم، وأنه الكتاب الذي لا تنتهي هدايته ولا تنفد معارفه..»[٥٦].

ثم قال: «أطلق القرآن القول في هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ولم يعين عددهم ولا أمتهم ولا بلدهم، ولو علم لنا خيراً في التعيين والتفصيل، لتفضل علينا بذلك في كتابه المبين، فنأخذ القران على ما هو عليه لا ندخل فيه شيئاً من الروايات الإسرائيلية التي ذكروها، وهي صارفة عن العبرة لا مزيد كمال فيها، والمتبادر من السياق أن أولئك القوم قد خرجوا من ديارهم بسائق الخوف من عدو مهاجم لا من قلتهم، فقد كانوا ألوفاً أي كثيرين، وإنما هو الحذر من الموت، الذي يولده الجبن في أنفس الجبناء، فيريهم أن الفرار من القتال هو الواقي من الموت، وما هو إلا سبب الموت بما يمكن الأعداء من رقاب أهله..»[٥٧].

وبعد أن أتم تفسير الآية وبين المقصود بالموت هنا[٥٨]، ذكر وجه ارتباط الآية بما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم**﴾ (سورة البقرة / ٢٤٤)، فقال: وقد قالوا إن الواو في قوله تعالى ﴿**وقاتلوا**﴾ للاستئناف، لأن الجملة المبدوءة بالواو هنا جديدة لا تشارك ما قبلها في إعرابه، ولا في حكمه الذي يعطيه العطف.

قال الأستاذ الإمام: وهذا لا يمنع أن يكون بين الجملة المبدوءة بواو الاستئناف وبين ما قبلها تناسب وارتباط في المعنى، غير ارتباط العطف والمشاركة في الإعراب، كما هو الشأن هنا، فإن الآية الأولى مبينة لفائدة القتال في الدفاع عن الحق أو الحقيقة، والثانية أمرة به بعد تقرير حكمته وبيان وجه الحاجة إليه، فالارتباط بينهما شديد الأواخي لا يعتريه التراخي»[٥٩].

---

(٥٦) المصدر السابق ٢/ ٤٥٦.

(٥٧) المصدر السابق ٢/ ٤٥٧.

(٥٨) يقول: فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدوّ نكل بهم فأفنى قوّتهم وأزال استقلال أمتهم، حتى صارت لا تُعد أمة بأن تفرق شملها وذهبت جامعتها،فكان من بقي من أفرادها خاضعين للغالبين ضائعين فيهم، مدغمين في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم، ومعنى حياتهم هو عود الاستقلال إليهمر تفسير المنار ٢/٤٥٨. وظاهر من هذا منهج صاحب المنار وأستاذه في تأويل بعض الخوارق، تأويلاً مادياً يبعدها عن دلالتها الظاهرة.

(٥٩) المصدر السابق ٢/٤٥٧.

وهكذا نجده حريصاً على رعاية قاعدة السياق، وتقرير ما يؤيدها ويقويها، ونفي كل ما يضر بها، فالسورة في نظره كل واحد لا يتجزأ، وموضوع واحد تؤيده جميع الآيات، وإن بدا في ظاهر الأمر أنها تطرق موضوعات أخرى.

وقوله «فنأخذ القرآن على ما هو عليه لا ندخل فيه شيئاً من الروايات الإسرائيلية التي ذكروها.» دليل واضح على رفض صاحب المنار لهذه الإسرائيليات، وحرصه على فهم النص القرآني، دون الاستدلال بها أو الاعتماد عليها.

* وعند تفسير قوله تعالى **﴿الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار..﴾** (آل عمران / ١٨٣)، نجد صاحب المنار ينقل نصاً من سفر اللاويين مستشهداً به على أنواع القرابين عند اليهود وأنهم كانوا يحرقونها بالنار بأيديهم ثم يوازن بين ذلك النص وبين ما رُوي في كتب التفسير من إسرائيليات مبيناً أن لا تطابق بين هذا وذاك [٦٠]، ثم يقول «فمن هنا تعلم أنهم كانوا يوقدون النار بأيديهم، ويحرقون بها القرابين المحرقات، ولكن اليهود كانوا يلقون إلى المسلمين أخباراً من خرافاتهم أو مخترعاتهم، ليودعوها كتبهم ويمزجوها بدينهم، ولذلك نجد في كتب قومنا من الإسرائيليات الخرافية ما لا أصل له في العهد القديم، ولا يزال يوجد فينا من يقدّس كل ما رُوي عن أوائلنا في التفسير وغيره، ويرفعه عن النقد والتمحيص، ولا يتم تمحيص ذلك إلا لمن اطلع على كتب بني إسرائيل»، وكأنه يريد أن يقول. إذا كانت هذه الروايات مخالفة لما هو معتمد عند أهل الكتاب، فلماذا تصرون يا معشر المسلمين على التمسك بها وأنتم تعلمون أنها من وضع أهل الكتاب وافترائهم، ولو كانت في كتبهم المعتمدة لما كنتم مطالبين بقبولها، فكيف وهي ليست في كتبهم أصلاً؟

إن قبول المروي على حاله أمر لا يليق بالباحث عن الحق، الحريص على العلم، وحري بالمسلم أن يتثبت، ولا يقبل ما ليس له به علم، **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾** (الإسراء / ٣٦).

(٦٠) من ذلك ما نقله القرطبي ونصه «وقيل كان أمر القرابين ثابتاً إلى أن نُسخت على لسان عيسى بن مريم، وكان النبي منهم يذبح ويدعو، فتنزل نار بيضاء، لها دويّ وحفيف، لا دخان لها، فتأكل القربان» القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ٢٩٦.

وصاحب المنار في هذا يبين الفرق الكبير بين ما هو موجود في كتب أهل الكتاب، وبين ما هو مرويٌ في كتب التفسير من الإسرائيليات، وكأنه يشير إلى أن هذه الروايات مختلقة مكذوبة، فلا هي موافقة لما عند أهل الكتاب، ولا هي من الأحاديث المرفوعة إلى الرسول ﷺ، وهي في الوقت نفسه ليست مما يمكن الاجتهاد فيه، فإذا طبقنا منهج النقد العلمي عليها والذي يشترط «إن كنت ناقلاً فالصحة أو مدّعياً فالدليل» ثبت لنا تهافت هذه الروايات ورفضها نقلاً وعقلاً.

* وعند تفسير قوله تعالى ﴿**قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين..**﴾ (المائدة / ٢٢)، نجد صاحب المنار يؤكد المعنى السابق مبيناً أن هناك روايات كثيرة من وضع اليهود، بدليل أنها ليست موجودة في التوراة، وفي هذا يقول «أما ما رُوي في التفسير المأثور من وصف هؤلاء الجبارين، فأكثره من الإسرائيليات الخرافية التي كان يبثها اليهود في المسلمين، فرووها من غير عزو إليهم كقولهم إن العيون الاثني عشر الذين بعثهم موسى إلى ما وراء الأردن ليتجسسوا ويخبروه بحال تلك الأرض ومن فيها قبل أن يدخلها قومه، رآهم أحد الجبارين فوضعهم كلهم في كسائه أو في حجزته، وفي رواية، كان أحدهم يجني الفاكهة فكان كلما أصاب واحداً من هؤلاء العيون وضعه في كمه مع الفاكهة[٦١].

ثم ينقل من سفر العدد ما نصه: «وأما القوم الذين صعدوا معه فقالوا: لا نقدر أن نصعد إلى الشعب لأنهم أشد منا، وشنعوا عند بني إسرائيل على الأرض التي تجسسوها، وقالوا: هي أرض تأكل أهلها، وجميع الشعب الذين رأيناهم فيها طوال القامات، وقد رأينا من الجبابرة، جبابرة بني عناق، فصرنا في عيوننا كالجراد، وكذلك كنا في عيونهم»[٦٢].

ثم يقول: فأنت ترى أنه ليس في الرواية المعتمدة عند بني إسرائيل تلك الخرافات التي بثوها بين المسلمين في العصر الأول، وإنما فيها من المبالغة، أنهم لخوفهم ورعبهم من

(٦١) ومثل هذا أورده الطبري في تفسيره ٦/ ١٧٤-١٧٥ والقرطبي ٦/ ١٢٥-١٢٧ عند تفسير الآية ٢٢ من سورة المائدة، بل أوردا ما هو أعجب من ذلك دون نقدٍ أو مناقشة.

(٦٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٦/٣٣١، وانظر: الطبري، جامع البيان ٦/ ١٧٥.

الجبارين، احتقروا أنفسهم حتى رأوها كالجراد، واعتقدوا أن الجبارين رأوهم كذلك..»[63].

وهذا التأكيد والإلحاح مرة بعد مرة على المعنى نفسه يبين لنا بوضوح منهج صاحب المنار في رفضه لهذه المرويات، وحرصه على دعوة المسلمين إلى رفضها وتجنبها، لبطلانها من جهة، ولكونها لا تخدم النص القرآني - على فرض صحتها - من جهة أخرى[64].

* وفي تفسير قصة خروج آدم من الجنة في سورة الأعراف، نجد صاحب المنار يحذر من الروايات الإسرائيلية، لأن أكثرها غير صحيح، ولأنها مأخوذة عن زنادقة اليهود الذين دخلوا في الإسلام للكيد له، وكذا الذين لم يدخلوا فيه، ثم يتحدث عن سبب تسرب هذه الإسرائيليات فيقول «كان الرواة ينقلون عن الصحابي أو التابعي ما مصدره عند هذه الإسرائيليات من غير بيان، فيغتر به بعض الناس، فيظنون أنه لا بد أن يكون له أصل مرفوع إلى النبي ﷺ، لأنه لا يعرف بالرأي، فيعدونه من الموقوف الذي له حكم المرفوع»[65].

* وعند تفسير قوله تعالى ﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام..﴾ (الأعراف / ٥٤) يتحدث صاحب المنار عن صلة هذه الآية بما قبلها وما بعدها، ثم يبين المقصود بالأيام الستة فيقول «وأما هذه الأيام الستة فهي من أيام الله التي يتحدد اليوم منها بعمل من أعماله يكون فيه، فإن اليوم في اللغة هو الزمن الذي يمتاز بما يحصل فيه من غيره، كامتياز أيامنا بما يحدها من النور والظلام.. ولا يعقل أن تكون هذه الأيام الستة من أيام أرضنا التي يُحدّ ليل اليوم ونهاره منها بأربع وعشرين ساعة من الساعات المعروفة عندنا، فإن هذه الأيام إنما وجدت بعد خلق هذه الأرض، فكيف يكون أصل خلقها في أيام منها..»[66].

ثم ينقل خلاصة آراء علماء الطبيعة في خلق الكون، ويتحدث بعد ذلك عن قضية التدرج

---

(٦٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٦/ ٣٣٢.

(٦٤) وانظر مثل ذلك في تفسير المنار، ٨/ ٣٥٥.

(٦٥) المصدر السابق، ٨/ ٣٥٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ٨/ ٤٤٥.

في الخلق مرجحاً أن هذا تم عبر قرون وأعوام طوال ومبيناً أن التدرج والنظام أدل على وجود الخالق وعلى عظمة قدرته من الخلق الجزاف الذي يقع دفعة واحدة، كما أنه أدل الدلائل على الإرادة والاختيار والعلم والحكمة، في آثار القدرة[٦٧].

وبعد هذا كله يأتي على ذكر المرويات والآثار، ويردها بطريقته المألوفة، فيقول: قد ورد في الأخبار والآثار أن هذه الأيام الستة هي من أيام دنيانا، واقتصر عليه بعض مفسرينا[٦٨]. وفي حديث أخرجه أحمد في مسنده ومسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: «أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: خلق الله عز وجل التربة يوم السبت وخلق الجبال فيها يوم الأحد وخلق الشجر فيها يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل»[٦٩]، وهذا ظاهر في أن الخلق كان جزافاً ودفعة واحدة لكل نوع في يوم من أيامنا القصيرة، فالجواب أن كل ما روي في هذه المسألة من الأخبار والآثار مأخوذ من الإسرائيليات لم يصح فيها حديث مرفوع وحديث أبي هريرة هذا وهو أقواها مردود بمخالفة متنه لنص كتاب الله، وأما سنده فلا يغرنك رواية مسلم له به فهو قد رواه كغيره عن حجاج بن محمد الأعور المصيصي[٧٠] عن ابن جريج[٧١]، وهو قد تغير في آخر عمره، وثبت أنه حدث بعد اختلاط عقله، كما في

---

(٦٧) المصدر نفسه ٨/ ٤٤٦ – ٤٤٨.

(٦٨) نقله الطبري ٨/ ٢٠٥ بسنده عن مجاهد وعقب عليه بقوله «ويوم من الأيام الستة كألف سنة مما تعدون» وعزاه القرطبي ٧/ ٢١٩، إلى مجاهد أيضاً وفسر اليوم بأنه من طلوع الشمس إلى غروبها، ونقل عن القشيري بأن اليوم بألف سنة.

(٦٩) صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب ابتداء الخلق وخلق آدم ﷺ، رقم الحديث ٢٧٨٩ ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

(٧٠) ثقة ثبت، لكنه اختلط في آخر عمره لما قدم بغداد، أصله من ترمد، نزل بغداد ثم المصيصة توفي ببغداد سنة ٢٠٦هـ، انظر: ابن حجر العسقلاني/تقريب التهذيب ص ٩٣، رقم الترجمة ١١٣٥.

(٧١) محمد بن عبد الملك بن جريج المكي قال عنه المزي روى عن روح بن عبادة، ذكره ابن حبان في كتاب الثقات وروى له ابن ماجة في كتاب التفسير. وقال عنه الذهبي. لا يُعرف. وقال ابن حجر مقبول من الثامنة.

انظر المزي/تهذيب الكمال ٦/ ٤١٤-٤١٥، رقم الترجمة ٦٠١٦ . والذهبي / ميزان الاعتدال ٣/٦٣٢ رقم الترجمة، ٧٨٩٢. وابن حجر /تقريب التهذيب ص ٤٢٨ رقم الترجمة ٦٠٩٩.

تهذيب التهذيب وغيره. والظاهر أن هذا الحديث مما حدث به بعد اختلاطه، قال الحافظ بن كثير في تفسيره بعد إيراده في تفسير الآية: «وفيه استيعاب الأيام السبعة والله تعالى قال (في ستة أيام) ولهذا تكلم البخاري وغير واحد من الحفاظ في هذا الحديث وجعلوه من رواية أبي هريرة عن كعب الأحبار ليس مرفوعاً والله أعلم»[٧٢] أو فيكون رفع أبي هريرة له من خلط حجاج بن الأعور. وقد هدانا الله من قبل إلى حل بعض مشكلات أحاديث أبي هريرة المعنعنة على الرواية عن كعب الأحبار الذي أدخل على المسلمين شيئاً كثيراً من الإسرائيليات الباطلة والمخترعة وخفي على كثير من المحدثين كذبه ودجله لتعبده، على أن رواة التفسير المأثور أخرجوا عن كعب خلاف هذا كرواية ابن أبي شيبة عنه أنه قال بدأ الله بخلق السموات والأرض يوم الأحد والاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس والجمعة وجعل كل يوم ألف سنة. وثمة اثار أخرى عن مفسري السلف في تقدير اليوم منها بألف سنة.

منها رواية الضحاك عن ابن عباس ومثله مجاهد وأحمد بن حنبل. وهذا دليل على أنهم وإن سموا تلك الأيام بأسماء أيامنا فإنهم لا يعنون أنها منها، على أن الخمسة الأولى مأخوذة من أسماء الأعداد الأولى»[٧٣].

يلاحظ أن صاحب المنار استند في رده لهذه المرويات — مع أن بعضها في الصحيح — إلى جملة أمور أولها أن مقتضى الحكمة والإرادة أن يتم الخلق بالتدريج عبر مراحل ومدة زمنية طويلة بحيث يكون كل مخلوق في هذا الكون قد استوفى المدة الكافية لتكوينه، وهذا في نظره أدل على القدرة والحكمة، فالله سبحانه قادر على خلق المولود طفلاً في لحظة واحدة، لكنَّ خلقه في تسعة أشهر، وتدرجه في مراحل النمو، أدل على قدرة الله وحكمته.

وثانيها زعمه أن كل ما ورد من الأخبار في هذه المسألة مأخوذ من الإسرائيليات وليس فيها حديث واحد مرفوع. وأمام هذا القول نجده يرد حديث أبي هريرة (المرفوع) متناً وسنداً، فمن حيث متنه يقول. إنه مخالف لنص القران، لأن القران يقول في ستة أيام، وهذا الحديث يقول سبعة أيام. ومن حيث سنده يقول إنه من رواية حجاج الأعور عن ابن جريج، وحجاج هذا قد اختلط بآخر عمره، وحدث بعد اختلاطه.

(٧٢) انظر: تفسير ابن كثير ٢/٢٣٠، دار المعرفة – بيروت، طبعة أولى سنة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.
(٧٣) تفسير المنار ٨/٤٤٩.

ثم يخلص إلى نتيجة، وهي أن هذا الحديث موقوف على أبي هريرة، وأبو هريرة أخذه عن كعب الأحبار، ولكن حجاجاً الأعور رواه عن أبي هريرة عن الرسول ﷺ، فرفعه.

وثالثها: محاولته تأويل بعض مشكلات الحديث، ومنها توزيع الخلق على أيام كأيام الدنيا بدلالة قوله: «وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة» فيقرر أن هذه الأيام ليست كأيام الدنيا، ويفسر اليوم بالمدة من الزمان الذي يمتاز بما يحصل فيه عن غيره، ويورد آثاراً وروايات ليؤيد هذا التفسير – وهو تفسير تقبله اللغة – ويبين أن تسمية تلك الأيام بأسماء أيامنا لا يعني أنها مثلها في المدة.

وبعد ذلك يتوجه إلى كعب الأحبار بالطعن والتجريح كما سبق بيانه. والناظر في تفسير المنار يلاحظ أن صاحبه يكثر من الطعن على كعب الأحبار في كل مناسبة، ولا يراه عدلاً[74] كما يفعل جمهور أهل الجرح والتعديل[75]، وأن ثقة المسلمين بتعبده أوقعتهم في شَرَك رواياته التي تركت آثارها السيئة على منهجية التفكير، والفهم الصحيح للقرآن الكريم.

(٧٤) انظر في ذلك: تفسير المنار، ٩/ ١٨٥.

(٧٥) قال ابن حجر: كعب بن ماتع الحميري، أبو إسحاق المعروف بكعب الأحبار. ثقة من الثانية، مخضرم كان من أهل اليمن، فسكن الشام، مات في آخر خلافة عثمان، وقد زاد على المائة، وليس له في البخاري رواية، إلا حكاية لمعاوية فيه، وله في مسلم رواية لأبي هريرة عنه، من طريق الأعمش عن أبي صالح.
انظر: ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص ٣٩٧.

خاتمة

من خلال ما سبق يمكن تحديد موقف صاحب المنار من أسباب النزول والإسرائيليات في النقاط التالية:

أولاً: النظر إلى النص القرآني على أنه نسق واحد، وثيق الترابط، شديد الاتصال، محكم السبك، وهذا النظر يتضمن رد كل ما يفكك أجزاء النص الواحد ويقطع أوصاله.

ثانياً: التأكيد على الفرق بين الآيات التي يبحث لها عن سبب نزول، والآيات التي لا يحتاج في فهمها إلى ذلك.

ثالثاً: مراعاة أن يكون سبب النزول ظاهراً أو مشاراً إليه في الآية.

رابعاً: رفض القول بتعدد أسباب النزول للنص الواحد، وهو ما عبر عنه العلماء بـ (تعدد السبب والنازل واحد) (٧٦) إذا كان الزمن متراخياً، والمدة متباعدة.

خامساً: الاهتمام بتاريخ نزول الآيات، ومعرفة المكي والمدني، وإشارات السياق ودلالاته، لفهم النص القرآني فهماً صحيحاً دقيقاً.

سادساً: رد الروايات الإسرائيلية، والتشدد في قبولها، فلا تقبل إلا إذا صحت روايتها ووافقت القرآن، علماً بأن الأخذ بها - إذا صحت - لا يقدم ولا يؤخر، لأننا في غنى عنها.

سابعاً: الموازنة بين الإسرائيليات المروية في كتب المسلمين، ونظيراتها عند أهل الكتاب لبيان الفرق الكبير بين هذه وتلك، وأن ما أدخل في كتب المسلمين من إسرائيليات، أكثره من افتراءات أهل الكتاب ودسائسهم، وليس معترفاً به عندهم.

ثامناً: الاستناد إلى معطيات العلم لبيان بطلان الروايات الإسرائيلية، ومناقضتها للحقائق العلمية والتاريخية.

وقد تبين من خلال هذا البحث أن هذه النقاط ليست مسلَّمة بكمالها لصاحب المنار، بل منها نقاط مردودة أو متنازع فيها كالنقطتين: الثانية والثالثة. أما بقية النقاط فإنها تشكل بحق قاعدة مأمونة في فهم النص القرآني في سعته ورحابة معانيه وهديه، بعيداً عن

(٧٦) انظر: د.فضل حسن عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٧٩.

حصره في نطاق الرواية الضعيفة أو الهالكة، والإبقاء عليه في سموه وعمومه دون الالتفات إلى تفسيرات جانبية لا تفيد علماً، ولا تنفي جهلاً، وما سكت القرآن عن بيانها إلا لعدم جدواها وانتفاء نفعها، ولأنها صارفة عن العبرة، والأصل أن نأخذ القرآن على ما هو عليه، دون حاجة إلى هذه الروايات، فإذا أشكل علينا شيء ففي الصحيح عن رسول الله ﷺ ما يكفي ويغني.

إن رؤية صاحب المنار وموقفه تجاه هذه الروايات، لتؤكد لنا حرصه الشديد على فهم النص القرآني فهماً صحيحاً سليماً، دون التقيد بالمرويات الضعيفة والهالكة، وأهمية رعاية قاعدة السياق وترابط الآيات والوحدة الموضوعية، دون تهاون بأسباب النزول إذا كانت ثابتة نقلاً، ومعينة على فهم الآيات الكريمة.

وإن هذه الرؤية توضح لنا منهج صاحب المنار، في إطلاق النص القرآني، وتحريره من قيود الروايات، دون أن يكون ذلك داعياً إلى الانفلات وترك الضوابط التي تحكم القول بالتفسير وفهم القرآن.

وهذا كله لا يمنع من التأكيد على رفض ما قام به صاحب المنار من رد بعض الروايات الصحيحة الثابتة، حيث لا مسوّغ لذلك، وكذلك رفض تأويله للخوارق تأويلاً يلغي خصوصيتها، ويبعدها عن دلالتها الظاهرة.

ورغم كل هذا فإن لتفسير المنار قيمته الكبيرة ومكانته العالية بين كتب التفسير، لما له من أثر في بعث النهضة العلمية والإصلاحية. وتوجيهه لفهم القرآن فهماً صحيحاً سليماً.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

والحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

- البخاري (محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦هـ)، الجامع الصحيح، دار الجيل- بيروت.
- ابن حنبل (الإمام أحمد بن محمدت ٢٤١هـ)، المسند.
- الدمشقي (إسماعيل بن كثير ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، ط١، سنة ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م
- الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان ت٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال.
- الذهبي (د. محمد حسين)، الإسرائيليات في التفسير والحديث، دار الإيمان - دمشق، ط٢، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- رضا (محمد رشيد)، تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن، الزهراء للإعلام، سنة ١٣٨٨هـ ١٩٨٥م.
- رضا (محمد رشيد) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) دار الفكر الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م
- الزرقاني (محمد عبد العظيم)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه
- الزركشي (محمد بن عبدالله)، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، طبعة ثانية، سنة ١٩٧٢م ١٣٩١هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
- الزعول (د. محمد علي)، الخصائص المميزة لتفسير المنار، ورقة عمل مقدمة إلى الحلقة الدراسية حول (محمد رشيد رضا- دوره الفكري ومنهجه الإصلاحي) بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت – الأردن.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت٩١١هـ)، لباب النقول في أسباب النزول مطبوع بهامش تفسير الجلالين، دار المعرفة- بيروت ط٥ سنة ١٩٩٢م -١٤١٢هـ.
- الصفدي (صلاح الدين خليل)، الوافي بالوفيات، ط٢، سنة ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م، دار النشر فرانز شتاينر
- الطبري (محمد بن جرير ت ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٣ سنة ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
- عباس (د. فضل حسن)، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان، ط١، سنة ١٩٩٧م.
- العدوي (محمد خير)، معالم القصة في القرآن الكريم، دار العدوي - عمان ط١، سنة ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م
- ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، بعناية عادل مرشد.
- ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي ت ٨٥٢هـ)، العُجاب في بيان الأسباب، دار ابن الجوزي سنة ١٤١٨هـ، تحقيق: د. عبد الحكيم الأنيس.
- ابن عطية الأندلسي (أبو محمد عبد الحق بن عطية ت٥٤٦هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز الدوحة- قطر، ط١ سنة١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.

- أبو السعود العمادي (ت ٩٥١هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القران الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت

- عوض (محمود)، متمردون لوجه الله، دار الشروق، ط٢، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، دار المعرفة - بيروت طبعة خامسة سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- المزي (أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال.

- النيسابوري (مسلم بن الحجاج ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

Abstract

The Interpretation Attitude of Al- Manar Towards the Narratives of Causes of Revelation and Israelite Traditions.

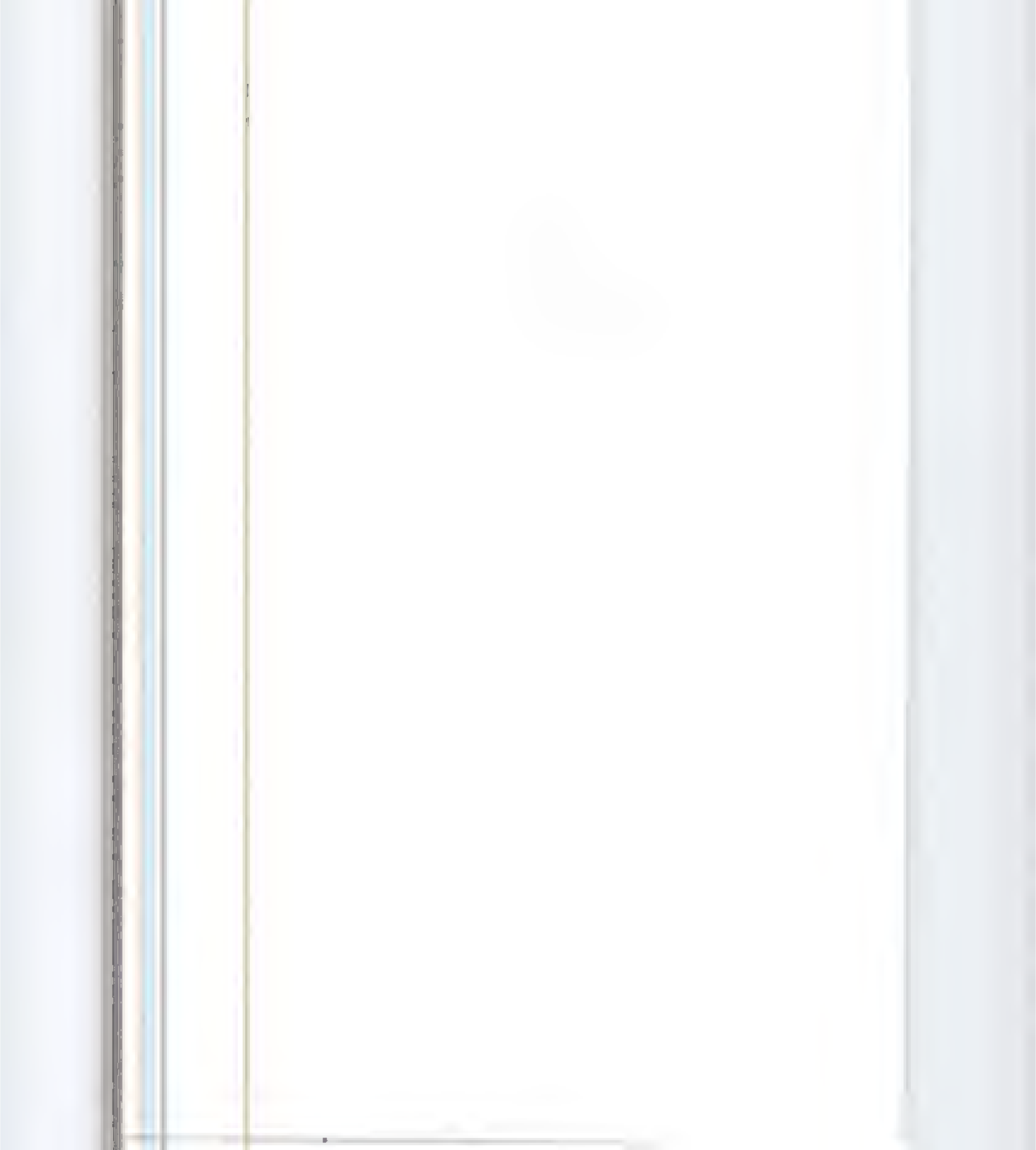
Dr. Ahmed M.Mufleh Al-Qudah

The interpretation of Al- Manar, of Al-Shaikh Mahammed Rashid Rida, is considered as one of the most prominent efforts leading to the cultural renaissance of modern times. It resulted in a new understanding of the Quranic verses depending on deletion of the weak narratives. This article endeavors to pinpoint the main objectives of al-Manar interpretation with broader emphasis on the causes of revelation, and special emphasis on the Israelite tradition and the weak narratives.

الفرق بين النبي و الرسول
(دراسة تحليلية)

د. أحمد معاذ علوان حقي*

* أستاذ العقيدة المساعد بجامعة الشارقة



ملخص البحث:

الذي حمل الباحث على كتابة هذا البحث الاختلاف الشديد في التعريفات في الفرق بين النبي والرسول، وبيَّن في بداية بحثه أن هناك فرقاً بين النبي والرسول وفنَّد رأي المعتزلة في إنكار الفرق بينهما، ثم ناقش الباحث التعريفات في الفرق بين النبي والرسول، وبيَّن ما في كل تعريف من صواب وخطأ وفق نصوص الكتاب والسنة، ثم خلص بعد مناقشة التعريفات إلى نتائج مهمة في الفرق بين النبي والرسول منها: أن الرسول أعلى منزلة ومرتبة من النبي، وأن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، وعلى هذا فإن عدد الأنبياء أكثر من عدد الرسل كما في حديث أبي أمامه وغيره. وأن الأنبياء لا يُبعثون إلى من خالف أمر الله وإنما يُبعثون إلى قوم موافقين في العقيدة - أي إلى المؤمنين - وقد يكون فيهم بعض الانحراف، والغالب أن يكون الأنبياء تابعين للرسل وعلى شرائعهم، فكان بنو إسرائيل قبل موسى عليه السلام على شريعة إبراهيم عليه السلام، ومن بعده صاروا على شريعة التوراة.

المقدمة

أحمدك يا مستوجب الحمد، أحمدك حمداً يوافي نعمك، حمداً يليق بجلال وجهك وعظيم سلطانك، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان، وبعد

فإني لما كنت طالباً في المرحلة الجامعية شغلت فكري قضية الفرق بين النبي والرسول لما كان يوجه للتعريف المشهور على الألسنة من النقد الشديد، وظلت هذه المسالة تشغل فكري ردحاً من الزمن، ولما عينت للتدريس في الجامعة، كان من بين الموضوعات التي درستها في مادة العقيدة الفرق بين النبي والرسول، وحاولت قدر استطاعتي البحث في هذه المسالة وخلصت إلى نتائج معينة، وإن كنت في الوقت نفسه لا أدعي أني وصلت إلى الكمال،أو الرأي النهائي في هذه المسألة، وناقشت التعريفات في الفرق بين النبي والرسول، وذكرت أهم المآخذ على هذه التعريفات، ووصلت إلى بعض النتائج، وامل أن يكون هذا البحث المتواضع يسير في الطريق الصحيح، أو يكشف عن بعض الغموض في هذه المسألة.

وقد قسمت البحث إلى مطالب:

المطلب الأول: تعريف النبي والرسول لغة.

المطلب الثاني: القائلون بنفي الفرق بين النبي والرسول.

المطلب الثالث: القائلون بالفرق بين النبي والرسول.

المطلب الرابع: التعريفات في الفرق بين النبي والرسول.

المطلب الخامس: الرأي المختار في الفرق بين النبي والرسول.

والله أسأل السداد في القول والعمل، إنه نعم المولى، ونعم المجيب .

المطلب الأول: تعريف النبي والرسول لغة:

أولا: تعريف النبي لغة: النبي مشتق إما من النبأ: أي الخبر، وإما مشتق من النباوة: وهي الشيء المرتفع.

وعلى المعنى الأول قال الراغب[1] النبأ: خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم، أو غلبة ظن، ولا يقال للخبر في الأصل نبأ حتى يتضمن هذه الأشياء الثلاثة، وحق الخبر الذي يقال فيه نبأ أن يتعرى عن الكذب كالتواتر، وكخبر الله تعالى، وخبر النبي -ﷺ-، ولتضمن النبأ معنى الخبر يقال: أنبأته بكذا، كقولك أخبرته بكذا، ولتضمنه معنى العلم قيل: أنبأته كذا، كقولك أعلمته كذا، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ﴾ [ص ٦٧-٦٨] ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ﴾ [النبأ:١-٢]... والنبي لكونه منبئاً بما تسكن إليه العقول الذكية، وهو يصح أن يكون فعيلاً بمعنى فاعل، لقوله تعالى: ﴿نَبِّئْ عِبَادِي﴾ [الحجر:٤٩] و﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ﴾ [آل عمران:١٥]، وأن يكون بمعنى المفعول لقوله: ﴿نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [التحريم:٣][2]، والنبيء - بالهمز - المخبر عن الله - عز وجل - مكية، لأنه أنبأ عنه، وهو فعيل، بمعنى فاعل، وفي النهاية: فعيل بمعنى فاعل للمبالغة من النبأ الخبر، لأنه أنبأ عن الله أي أخبر، قال: ويجوز فيه تحقيق الهمزة وتخفيفه، يقال: نَبَأ، ونَبَّأ، وأنبأ. وقال سيبويه[3]: ليس أحد من العرب إلا ويقول تنبأ مسيلمة، بالهمز، غير أنهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية، و البرية، والخابية إلا أهل مكة، فإنهم يهمزون هذه الأحرف لا يهمزون غيرها، ويخالفون العرب في ذلك[4].

---

(١) الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، الملقب بالراغب صاحب التصانيف، وكان من أذكياء المتكلمين راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي:١٨/ ١٢٠-١٢١.

(٢) (المفردات في غريب القرآن) الراغب الأصفهاني: ص/ ٤٨١.

(٣) عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي ثم البصري (... ١٨٠هـ) حجة العرب، إمام النحو، برع وساد أهل العصر، وألف فيها كتابه الكبير الذي لايدرك شأوه فيه. راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي ٨ / ٣٥١ - ٣٥٢.

(٤) راجع (لسان العرب) ابن منظور، مادة (نبأ) ٦/١٢٢- ١٢٣ و(النهاية في غريب الحديث والأثر) ابن الأثير:٥/٣-٤. و(القاموس المحيط) الفيروز آبادي: مادة (نبأ)، ص / ٦٧.

ولنا أن نقول: إن النبي سمي نبياً لأنه مُخبِر، ومُخبَر، فهو مخبر أي مخبر عن الله تعالى وحيه، كما قال تعالى ﴿نبِّئْ عبادي﴾ [الحجر ٤٩]، وهو مُخبرُ بمعنى أن الله أخبره، وأوحى إليه، كقوله تعالى. ﴿نبَّأني العليمُ الخبير﴾ [التحريم ٣].

وعلى المعنى الثاني من النبوة، والنباوة، وهي الارتفاع عن الأرض،أي أنه أشْرف على سائر الخلق[٥]. وقال بعض العلماء «النبي من النبوة أي الرِّفعة، وسمي نبياً لرفعة محله عن سائر الناس المدلول عليه، لأن النبوة، و النباوة الارتفاع.

والنبيَ بغير الهمز أبلغ من النبيء بالهمز، لأنه ليس كل مُنبأ رفيع القدر والمحل، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لمن قال يانبيءَ الله، فقال: (لست بنبيء الله، ولكن نبيُّ الله)»[٦]

قلت الوصفان في حق النبي يتوافقان من حيث الإخبار والرفعة، فمن بعثه الله وأطلعه على وحيه، وهو يخبر عن الله له منزلة عالية، ومقام كريم، وقدر كبير في الدنيا و الآخرة، والأنبياء هم خيرة بني آدم، وأشرفهم.

ثانيا: تعريف الرسول لغة: من الرَّسل أي الانبعاث، على التؤدة، يقال: ناقة رِسلة سهلةُ السير، وإبل مراسيل: منبعثةُ انبعاثاً سهلاً، ومنه الرسولُ المُنبعث، وتُصُوِّر منه تارة الرفق، فقيل على رسلك، إذا أمرته بالرفق، وتارة الانبعاثُ فاشتق منه الرسول، و الرسولُ يقال تارةً للقول المُتحمَّل، كقول الشاعر:

ألا أبلغ أبا حفص رسولاً

وتارة لمُتَحَمِّل القول، و الرسالة، والرسول يقال للواحد، و الجميع، قال تعالى ﴿لقد جاءكُمْ رسُولٌ منْ أنْفسكُم﴾ [التوبة ١٢٨]. ﴿فقُولا إنّا رسُولُ ربِّ العالمين﴾ [الشعراء: ١٦].

وجمع الرسولُ رُسُل، ورسل الله تارة يراد بها الملائكة، و تارة يراد بها الأنبياء، فمن الملائكة، قوله تعالى ﴿إنهُ لقوْلُ رسُولٍ كريمٍ﴾ [الحاقة ٤]. وقوله ﴿قالُوا يا لُوطُ إنا

---

(٥) راجع (لسان العرب) ابن منظور مادة (نبأ)، ٦/١٢٣، و(النهاية في غريب الحديث) ابن الأثير ٤/٥

(٦) (المفردات في غريب القرآن) ص/٤٨١، وراجع (القاموس المحيط) مادة (نبأ)، ص/ ٦٧، و(الشفا) ٣٤٦/١

رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ﴾ [هود:٨١]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ﴾ [هود: ٧٧]، ومن الأنبياء قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران:١٤٤]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة:٦٧]، وقوله: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [الأنعام:٤٨][٧].

وجملة القول إن هناك اشتراكاً في المعنى بين النبي والرسول في مدلول الكلمتين للدلالة على التبليغ، وقد اختلف العلماء هل النبي و الرسول اسمان لمدلول واحد، أم هما اسمان مختلفان، لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسميات.

المطلب الثاني: القائلون بنفي الفرق بين النبي والرسول:

اختلف العلماء هل النبي و الرسول بمعنى، أو بمعنيين ؟ فقيل: هما سواء، وأصله من الإنباء، وهو الإعلام، قالت المعتزلة[٨]: «كل رسول نبي، وكل نبي رسول، و لا فرق بينهما»[٩]، قال القاضي عبد الجبار[١٠]: «إذا أطلق الرسول فلا ينصرف، إلا إلى المبعوث من جهة الله تعالى... واعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي»[١١]، وذهب إلى هذا القول بعض العلماء[١٢]، واستدلوا بأدلة:

أحدها: استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج:٥٢]، فقد أثبت لهما معاً الإرسال، ولا يكون النبي إلا رسولاً، ولا الرسول إلا

---

(٧) راجع (المفردات في غريب القرآن) ص /١٩٥، و(القاموس المحيط) مادة (رسل)، ص/١٣٠٠، و (لسان العرب) ابن منظور: ٣ / ٧٠ – ٧١

(٨) المعتزلة: اختلف المؤرخون في سبب تسميتهم بهذ الاسم، واشهر الأقوال أنهم سموا بهذا الاسم لاعتزال رئيسهم واصل بن عطاء مجلس شيخه الحسن البصري، وتفرد واصل بالقول إن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً، والمنزلة بين المنزلتين. راجع (الفرق بين الفرق) عبد القاهر البغدادي ص/٢٠، ١١٤–٢٠

(٩) راجع (التفسير الكبير) الرازي: ٨ / ٢٣٦ . وراجع (الأعلام) الماوردي: ص / ٥١.

(١٠) عبد لجبار بن أحمدبن عبد الجبار الهمذاني (. - ٤١٥هـ) العلامة المتكلم شيخ المعتزلة صاحب التصانيف ولي قضاء القضاة بالري. راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي ١٧ / ٢٤٤ – ٢٤٥.

(١١) (شرح الأصول الخمسة): ص / ٥٦٧.

(١٢) وذكر الدكتور أحمد بن ناصر ال حمد أن ممن قال بهذا القول الإمام الجويني و الامدي، والتفتازاني في أحد تعريفاته راجع (النبي والرسول):ص / ١٥ – ١٦.

نبياً[13]. قال القاضي عبد الجبار: «ربما قيل في قوله تعالى: **﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي﴾** [الحج:52]، ما الفائدة في ذلك؟ ولا رسول إلا وهو نبي عندكم؟ وجوابنا أن معنى وصف الرسول بأنه نبي إثبات ما يختص به من الرفعة العظيمة، فلما كانت الفائدة في ذلك مخالفة للفائدة في وصفه بأنه رسول جاز أن يذكرهما»[14].

ثانيا: أن الله تعالى خاطب محمدا ﷺ مرة بالنبي ومرة بالرسول، فدل على أنه لا منافاة بين الأمرين.

ثالثا: أن لفظي النبوة، و الرسالة يثبتان معاً، ويزولان معاً في الاستعمال، حتى لو أثبت أحدهما ونفي الاخر لتناقض الكلام، وهذا هو أمارة إثبات كلتا اللفظتين المتفقتين في الفائدة، ويؤيد هذا قول الله تعالى: **﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾** [الأحزاب:40] إنه تعالى نص على أنه خاتم النبيين، وهو خاتم المرسلين، فاللفظان متفقان في المعنى.

رابعاً: أن اشتقاق لفظ النبي إما من النبأ وهو الخبر، أومن قولهم نبأ إذا ارتفع، والمعنيان لا يحصلان إلا بقبول الرسالة[15].

إلا أن هذه الاستدلالات فيها نظر، وهي لا تنفي الفرق بين النبي والرسول للأمور الآتية:

1- قال الإمام الفخر الرازي[16]: «واعلم أن شيئاً من تلك الوجوه لا يبطله - أي لا يبطل الفرق بين النبي والرسول - بل هذه الآية دالة عليه، لأنه عطف النبي على الرسول، وذلك يوجب المغايرة، وهو من باب عطف العام على الخاص»[17]. وقال القاضي

---

(13) راجع (الشفاء) القاضي عياض: 1/347، و(التفسير الكبير) الرازي: 23/49.

(14) (تنزيه القرآن عن المطاعن) القاضي عبد الجبار: ص/273 - 274.

(15) راجع (التفسير الكبير) الرازي 8 / 236 و (شرح الأصول الخمسة) القاضي عبد الجبار ص/568.

(16) محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن القرشي البكري الطبرستاني، فخر الدين الرازي (544 - 606هـ) الاصولي المفسر، كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، وفاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل.راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي: 2/ 84.

(17) (التفسير الكبر) 8 / 236 . وراجع (الكشاف) الزمخشري: 3 / 160.

عياض[١٨]: «ولو كانا شيئاً واحداً لما حَسُنَ تكرارهما في الكلام البليغ»[١٩]، وقال الألوسي[٢٠]: «عطف النبي على الرسول يدل على المغايرة، بينهما وهوا لشايع»[٢١]، قال ابن عاشور[٢٢]: «وعطف نبيء على رسول دالٌ على أن للنبيء معنى غير معنى الرسول»[٢٣]، إذاً فالأية التي استشهدوا بها هي حجة للمثبتين للفرق بين النبي والرسول.

وقد اعترض القاضي عبد الجبار على هذا بقوله: «إن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين، ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء، ثم لا يدل على أن نبينا ليس من الأنبياء، وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة، والرمان، ولم يدل على أن النخل، والرمان ليسا من الفاكهة، كذلك ههنا»[٢٤].

ويجاب عن هذا الاعتراض أن الفصل في كلام البلغاء لا يكون إلا لمعنى، فكيف إذا كان في كلام رب العالمين، والأمثلة المذكورة لتقرير عدم الاختلاف دلالتها على الاختلاف أظهر، فهي مما عطف فيه الخاص على العام، وقد قال المفسرون في تأويل ذلك: إن إقرار الخاص بعد ذكر النوع الذي يعمه تشريف له، وتعظيم[٢٥].

٢- نسلم لهم أن مدلول الاية أثبت الإرسال للنبي والرسول،وهذا لا يقتضي أن يكونا

---

(١٨) عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي (٤٧٦ -٥٤٤) الإمام العلامة الحافظ الأوحد شيخ، له تصانيف عدة منها (الإكمال في شرح صحيح مسلم . راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي ٢٠ / ٢١٢ – ٢١٨

(١٩) (الشفاء):٣٤٧/١

(٢٠) محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (١٢١٧ - ١٢٧٠ هـ) مفسر محدث، أديب، من المجددين من أهل بغداد، راجع (الأعلام) الزركلي: ٧ / ١٧٦ – ١٧٧.

(٢١) (روح المعاني): ١٧/ ٢٥٦

(٢٢) محمد بن طاهر بن عاشور (١٢٩٦ - ١٣٩٣ هـ) رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الريتونه، صاحب تصانيف، راجع (الألام) الزركلي: ٦ / ١٧٤.

(٢٣) (تفسير التحير والتنوير): ١٧/ ٢٩٧.

(٢٤) (شرح الأصول الخمسة) ص / ٥٦٨ (النبي والرسول) أحمد بن ناصر آل حمد ص/ ٥١ – ٥٢

(٢٥) راجع (النبي والرسول) أحمد بن ناصر آل حمد ص / ٥٢. و (الجامع لأحكام القران) القرطبي. ٢ / ٣٦، ٣/ ٢٠٨ – ٢٠٩ .(شرح مسلم بشرح النووي: ١ / ٤٤.

بمعنى واحد، فالاشتراك في صفة لا يقتضي المطابقة في كل شيء، يقول الماوردي[26] «إنهما يختلفان - أي الرسول والنبي - لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسميات، والرسول أعلى منزلة من النبي، ولذلك سميت الملائكة رسلاً ولم يسموا أنبياء»[27]، قال تعالى ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج ٧٥]، ولم يقل أحد إن الملائكة أنبياء.

٣ - قول المعتزلة إن النبي والرسول بمعنى واحد لكون معنى النبي لا يحصل إلا بقبول الرسالة، نقول إن اللفظتين ليستا مترادفتين، بل بينهما عموم وخصوص، ونظائر ذلك في كلام الله ورسوله، وكلام الناس كثيرة، مثل الإسلام والإيمان، والبر والتقوى، والتوبة والاستغفار، والفقير والمسكين.

٤ - أما كونه ﷺ خاتم النبيين، فهو خاتم الرسل أيضاً؛ لأن كل رسول نبي، ولذا فليس في هذا دليل للمعتزلة.

وقوله إن لفظ النبوة والرسالة يثبتان معا، ويزولان معاً في الاستعمال، حتى لو أثبت أحدهما ونفي الاخر لتناقض الكلام، وهذا هو أمارة إثبات كلتا اللفظتين المتفقتين في الفائدة ، نقول هذا في حق الرسول لأنه نبي أيضا، أما النبي فهو ليس برسول، فوصف النبوة لازم له دون وصف الرسالة.

٥ - ووصف محمد ﷺ ومخاطبته تارة بالنبي وتارة بالرسول، لا يلزم ترادف المعنيين، فإذا قلنا زيد عالم، وزيد خطاط، فهل يعني أن العلم والخط معنيان مترادفان

جاء في الحديث عن ابن عبيدة[28] ، حدثني البراء بن عازب[29] - رضي الله عنهما

---

(٢٦) علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي الشافعي (... - ٤٥٠هـ) الإمام العلامة أقضى القضاة صاحب التصانيف، له تصانيف عدة تدل على غزارة علمه ومكانته راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي ١٨ / ٦٤ - ٦٧.

(٢٧) (أعلام النبوة) الماوردي: ص/ ٥٢.

(٢٨) عبيد الله بن عبيدة بن نشيط الربذي، أدرك غير واحد من الصحابة، ثقة، قتله الخوارج بقديد سنة (١٣٠ هـ). راجع (تقريب التهذيب) ابن حجر:١ / ٤٢١.

(٢٩) البراء بن عازب بن الحارث الأنصاري، المدني نزيل الكوفة (... - ٧٢هـ) من أعيان الصحابة روى أحاديث كثيرة، وشهد غزوات كثيرة مع النبي ﷺ راجع (سير أعلام النبلاء) ٣ / ١٩٤ - ١٩٦

قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، وقل اللهم أسلمت نفسي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، ونبيك الذي أرسلت، فإن مت مت على الفطرة واجعلهن آخر ما تقول) فقلت. أستذكرهن وبرسولك الذي أرسلت قال. «لا، ونبيك الذي أرسلت»[30]، قال ابن الأثير[31]. «إنما ردَّ عليه ليَختلِفَ اللفظان، ويجمع له الثناء بين معنى النبوة والرسالة، ويكون تعدياً للنعمة في الحالين وتعظيماً للمنَّة على الوجهين»[32].

المطلب الثالث: القائلون بالفرق بين النبي والرسول:

قال أكثر أهل العلم إن هناك فرقاً بين النبي والرسول.

أولا: أدلة القائلين بالفرق بين النبي والرسول:

يستدل القائلون بالفرق بين النبي والرسول بالأدلة الآتية:

١ وصف الله «بعض رسله بالنبوة والرسالة مما يدل على أن الرسالة أمر زائد على النبوة، كقوله في حق موسى ﷺ ﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً**﴾ [مريم ٥١]»[33]، وقال في حق رسول الله ﷺ: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ**﴾ [الأعراف:١٥٧]، ففي هاتين الايتين، وصف الله تعالى رسوله بالرسالة والنبوة، ولو كانا بمعنى واحد لعد ذلك من حشو الكلام، وكتاب الله تعالى منزه عن ذلك، وقال القاضي

---

(٣٠) رواه البخاري في صحيحه: الدعوات / ٦، ٧ / ١٤٦ – ١٤٨.

(٣١) المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجرري (٥٤٤ ٦٠٦ هـ) القاضي الرئيس العلامة البارع الأوحد البليغ، ولد ونشأ بجزيرة ابن عمر ثم تحول إلى الموصل، وروى الكتب نازلاً فأسند صحيح البخاري ومسلم، وموطأ. راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي: ٢١ / ٤٨٨ – ٤٩١.

(٣٢) (النهاية في غريب الحديث) ابن الأثير: ٥ / ٤.

(٣٣) (الرسل والرسالات) د. عمر سليمان الأشقر: ص/ ١٤.

عياض «ولو كانا شيئاً واحداً لما حَسُنَ تكرارهما في الكلام البليغ»[34]، قال الماوردي «اختلاف الأسماء دليل على اختلاف المسميات، والرسول أعلى منزلة من النبي»[35].

٢- ذكر الرسول ﷺ أن عدد الأنبياء مائة وأربعة وعشرون ألف نبي، منهم ثلاثمائة وبضعة عشر رسولاً، روى أبو أمامة[36] أن أبا ذر[37] قال يا رسول الله كم وفيَ عدَّة الأنبياء ؟ قال (مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جماً غفيراً)[38].

وفي رواية أخرى أن أبا ذر رضي الله عنه قال. قلت فكم المرسلون يا رسول الله ؟ قال (ثلاثمائة وخمسة عشر جماً غفيرا)[39].

وفي راية أخرى عن أبي أمامة رضي الله عنه أن رجلاً قال يا رسول الله أنبي كان ادم ؟ قال (نعم معلم مكلم) قال كم بينه وبين نوح ؟ قال (عشرة قرون)، قالوا يا رسول الله كم كانت الرسل؟ قال: (ثلاثمائة وخمس عشرة جماً غفيراً)[40].

---

٣٤ (الشفاء):١/٣٤٧

(٣٥) (أعلام النبوة). ص / ٥٢.

(٣٦) أبو أمامة بن سهل بن حُنيف الأنصاري (- ١٠٠هـ) الفقيه المعمر الحجة. أسمه أسعد باسم جده لأمه السيد أسعد بن زرارة، ولد في حياة رسول الله (وراه فيما قيل راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي ٣ / ٥١٧ ٥١٩

(٣٧) جُندب بن جنادة الغفاري، أبو ذر (٣٢ هـ) أحد السابقين الأولين من نجباء أصحاب محمد ﷺ، وكان يفتي في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. وكان رأساً في الزهد والصدق والعلم، قوالاً بالحق لاتأخذه في الله لومة لائم. راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي: ٢ /:٤٦ – ٧٨.

(٣٨) رواه الإمام أحمد في مسنده ٥/٢٣٣.ح(٢٢٢٨٤) والحاكم في (المستدرك) ٢/٦٥٣ وقال الذهبي السعدي ليس بثقة وقال الألوسي قد أخرج ذلك كما قال السيوطي أحمد وابن راهوية في مسنديهما من حديث أبي أمامة، و أخرجه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه من حديث أبي ذر، وزعم ابن الجوزي أنه موضوع وليس كذلك، نعم قيل في سنده ضعف جبر بالمتابعة (روح المعاني) ١٧٢/١٧. قلت استشهد بهذا الحديث جلُّ علماء التفسير وجاءت رواية أخرى صحيحة

(٣٩) رواه الإمام أحمد في مسنده: ٥/٢٢٨، ٢٢٩ –٢٣٠، ح(٢١٥٣٥)، ح (٢١٥٤١) وقد جاءت روايات مختلفة في عدد الأنبياء رواها الحاكم إلا أنها كلها ضعيفة (المستدرك) ٢/٦٥٣.٦٠٤.ح(٤١٦٧)،ح(٤١٦٨)،ح (٤١٦٩)،ح(٤١٧٠)،ح(٤١٧١).وقال الذهبي عن الرواية الأولى فيها إبراهيم وبريد واهيان، وعن الرواية الثانية قال مجالد ضعيف، و سكت عن الرواية الثالثة، أما الرواية الرابعة فقال سنده واه، و الرواية الخامسة سكت عنها الذهبي

(٤٠) رواه الحاكم في المستدرك ٢ / ٢٦٢ وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

٣ – ثبت في الصحيح من حديث الشفاعة أن الناس يأتون نوحاً فيقولون له: (يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، وسماك الله عبد أ شكورا)[٤١]، وفي رواية أخرى أن الناس يأتون (آدم فيقولون: أنت أبو الناس، خلقك الله بيده، و أسجد لك ملائكته، و علمك أسماء كل شيء، فاشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا، فيقول: لست هناكم – ويذكر ذنبه فيستحي – ائتوا نوحاً فإنه أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض)[٤٢].

وقد كان قبل نوح أنبياء مثل آدم و إدريس – عليهما السلام –، فقد كان آدم نبياً مُكلَّما،قال تعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقر:٣٣]، وفي حديث أبي أمامة المتقدم أن أبا ذر قال: يا نبي الله فأي الأنبياء كان أول؟ قال آدم (قال قلت: يا نبي الله أو نبيٌّ كان آدم رضي الله عنه قال: (نعم، نبيٌّ مُكلَّم خلقه الله بيده ثم نفخ فيه روحه، ثم قال له: يا آدم قبلا)،وفي رواية الأخرى أن أبا ذر، قال: قلت: يا رسول الله آدم أنبي كان ؟ قال: (نعم نبي مُكلَّم).

وفي راوية أبي أمامة رضي الله عنه المتقدمة أن رجلاً قال: يا رسول الله أنبي كان آدم ؟ قال (نعم معلم مكلم) قال: كم بينه وبين نوح ؟ قال: (عشرة قرون) قالوا: يا رسول الله كم كانت الرسل؟ قال: (ثلاثمائة وخمس عشرة جماً غفيرا).

ومما يدل على نبوة آدم (ما رواه الطبري[٤٣] عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ [آل عمران: ٨١]، قال: «لم يبعث الله – عز وجل – نبيا – آدم فمن بعده – إلا أخذ عليه العهد في محمد لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، ويأمره فيأخذ العهد على قومه، فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران: ٨١][٤٤].

---

(٤١) رواه البخاري في صحيحه: الأنبياء / ٣، ٤/١٠٥،١٠٦.

(٤٢) رواه البخاري في صحيحه: تفسير القرآن / ٣، ١، ٥ /١٤٧ .

(٤٣) محمد بن جرير بن يزيد الطبري (٢٢٤– ٣١٠ هـ) الإمام العلم المجتهد عالم العصر، صاحب التصانيف البديعة، من أهل طبرستان، أكثر الترحال، ولقي نبلاء الرجال، وكان من أفراد الدهر علماً وذكاء، وكثرة تصانيف قل أن ترى العيون مثله. (سير أعلام النبلاء) الذهبي: ١٤ / ٢٦٧.

(٤٤) تفسير الطبري: ٣/ ٣٣٠، ح(٧٣٢٧).

قال الشيخ عبد الوهاب النجار: «القران الكريم لم يذكر لفظ النبوة بإزاء ادم كما ذكر ذلك بإزاء غيره من الأنبياء كإسماعيل، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، وغيرهم، ولكن ذكر أنه خاطبه بلا واسطة، وشرع له في ذلك الخطاب، فأمره ونهاه، وأحل له وحرّم عليه بدون أن يرسل له رسولاً، وهذا هو كل معاني النبوة فمن هذه الناحية نقول إنه نبي تطمئن أنفسنا بذلك.

وأما رسالته فالأمر فيها مختلف فيه، وشأننا أن نفوض علم ذلك إلى الله تعالى، على أني رأيت في حديث أبي هريرة[45] في الشفاعة الوارد في صحيح مسلم أن الناس يذهبون إلى نوح، ويقولون له أنت أول رسل الله إلى الأرض فلو كان ادم رسولاً لما ساغ هذا القول، والعلماء القائلون برسالة آدم يؤولون ذلك بأنه أول رسول بعد الطوفان، وهو تأويل متكلف»[46]، ما ذكره الشيخ صحيح إلا أن هنالك آثاراً عن رسول الله ﷺ وصحابته تؤكد نبوة أدم عليه السلام.

قال القرطبي[47] معلقاً على حديث الشفاعة في كون نوح (أول رسول إلى أهل الأرض «وهذا صحيح لا إشكال فيه،كما أن ادم أول نبي بغير إشكال، لأن ادم لم يكن معه إلا نبوة، ولم تفرض له الفرائض، ولا شرعت له المحارم، وإنما كان تنبيهاً على بعض الأمور واقتصاراً على ضروريات المعاش، وأخذاً بوظائف الحياة والبقاء»[48].

قلت قول القرطبي لم تفرض له الفرائض قول فيه نظر، وقد جاء في الصفحة نفسها ما يناقض هذا القول، حين ذكر قول مجاهد «لم يبعث الله نبياً قطُّ إلا وصاه بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والإقرار لله بالطاعة، فذلك دينهم الذي شرع لهم»[49].

وكان من شريعته عليه السلام تقديم القرابين، وكانت تحرق بواسطة صاعقة من السماء لمن

(٤٥) عبد الرحمن بن صخر السدوسي، أبو هريرة (٢١ق ه – ٥٧هـ) الإمام الفقيه المجتهد، كان اكثر الصحابة حديثاً ورواية له. راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي: ٢ / ٥٧٨ – ٦٣٢.

(٤٦) (قصص الأنبياء) عبد الوهاب نجار: ص / ٢٤.

(٤٧) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي الأنصاري الخزرجي (... – ٦٧١ هـ- ٩ كان من عباد الله الصالحين، والعلماء العارفين الورعين الزاهدين في الدنيا، المشغولين بما يعنيهم من أمور الآخرة، أوقاتهم معمورة ما بين توجه وعبادة وتصنيف. راجع (الأعلام) الزركلي: ٥ / ٣٢٢..

(٤٨) تفسير القرطبي: ١٦/ ١٠- ١١.

(٤٩) تفسير القرطبي. ١٦/ ١١.

تقبل منه، كما كان يزوج بنيه وبناته، وكانوا مكلفين مثلنا، وعندما قتل أحد ابني ادم أخاه تحمل وزر ما جنته يداه.

وإدريس ﷺ كان نبياً بنص القرآن، قال تعالى: **﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً﴾** [مريم ٥٦]، وقد بوب البخاري[٥٠] في صحيحه «باب ذكر إدريس ﷺ، وهو جدُّ أبي نوح ﷺ ويقال جد نوح – عليهما السلام –، وقوله تعالى: **﴿ورفعناه مكاناً علياً﴾** [مريم ٥٧]»[٥١]، وذكر ابن حجر[٥٢] في الفتح أن إدريس هو «جد أبي نوح، وقيل جد نوح، قلت: الأول أولى من الثاني كما تقدم، ولعل الثاني أطلق مجازاً، لأن جد الأب جد، ونقل بعضهم الإجماع على أنه جد لنوح»[٥٣]، قال ابن كثير[٥٤] عن إدريس ﷺ «وكان أول بني آدم أعطي النبوة بعد آدم، وشيث – عليهما السلام –»[٥٥].

---

(٥٠) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (١٩٤ – ٢٥٦هـ) حبر الإسلام، وإمام الحفاظ، وشيخ الإسلام، صاحب الصحيح، وكان رأساً في الذكاء، ورأساً في الورع والعبادة. راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي: ١٢ / ٣٩١ – ٤٧١.

(٥١) (صحيح البخاري):٤/ ١٠٦.

(٥٢) أحمد بن محمد بن محمد بن علي العسقلاني، الشهير بابن حجر (٧٧٣– ٨٥٢ هـ) الإمام الحافظ صاحب التصانيف، من أئمة العلم والتاريخ، ذاع صيته فقصده الناس، للأخذ عنه، وأصبح حافظ الإسلام في عصره. راجع (الأعلام) الزركلي: ١ / ١٧٨ – ١٧٩.

(٥٣) (فتح الباري) ٦/ ٣٧٥. قال ابن حجر «هذا الرأي فيه نظر إذا ثبت ما قال ابن عباس أن إلياس هو إدريس لزم أن يكون إدريس من ذرية نوح إلا أن نوحا من ذريته لقوله تعالى **﴿ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان إلى أن قال وعيسى وإلياس﴾** [الأنعام ٨٤ ٨]» (فتح الباري) ٦/ ٣٧٥. وذهب إلى هذا الرأي القرطبي وابن العربي قال ابن العربي الحديث الصحيح في الإسراء حين لقي النبي ﷺ ادم «مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح»، وقال له إدريس «مرحبا بالنبي الصالح والأخ الصالح»، فلو كان إدريس أبا لنوح لقال مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح» (الجامع لأحكام القرآن): ٧/٢٣٢. وعلى هذا الرأي يكون ادم ﷺ فقط هو الذي سبق نوحا ﷺ.

واستدل لهذا الرأي حديث أبي ذر الطويل الذي صححه ابن حبان «أن إدريس كان نبيا رسولا وأنه أول من خط بالقلم» وعلى هذا الرأي يكون إدريس ﷺ بعد نوح ﷺ.

قال ابن حجر معلقا على استدلال ابن العربي «وهو استدلال جيد إلا أنه قد يجاب عنه بأنه قال على سبيل التواضع والتلطف، فليس ذلك نصا فيما زعم» (فتح الباري) ٦/٣٧٣. قال ابن إسحاق في السيرة لما ساق النسب الشريف فلما بلغ نوحا، قال «ابن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ، وهو إدريس النبي فيما يزعمون» (السيرة النبوية):١/٣.

(٥٤) إسماعيل بن عمر بن كثير البصري الدمشقي الشافعي (٧٠١ – ٧٧٤ هـ) الحافظ الكبير، كان مقرئاً متقناً، وراوية للحديث موثوقاً، كما كان مفسراً ومؤرخاً معروفا. راجع (الأعلام) الزركلي ١ / ٣٢٠

(٥٥) (قصص الأنبياء) ابن كثير: ص / ٥٦.

أقول لما ثبت في الحديث الصحيح أن نوحاً أول رسول إلى أهل الأرض، وكان قبله أنبياء مثل آدم وإدريس - عليهما السلام - تبين لنا أن هناك فرقاً بين النبي والرسول

المطلب الرابع - التعريفات في الفرق بين النبي والرسول:

ولما لم يكن هناك دليل واضح من الكتاب، والسنة يوضح الفرق بين النبي والرسول، فقد طاشت فيه أحلام الخلق، واختلف العلماء في أوجه الفرق بينهما حسب اجتهادهم في ذلك، والنظر إلى أحوال بعض الرسل دون بعض.

إلا أننا نجد أن القائلين بالفرق بين النبي والرسول يكادون يتفقون - باستثناء القول الذي ذكره الالوسي - على أنّ كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، قال القاضي عياض «والصحيح، والذي عليه الجماء الغفير[56] أن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً»[57]، وقال المهدوي «الصحيح أن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً»[58]، وقال بهذا خلق كثير من العلماء[59].

أما التعريفات في الفرق بين النبي والرسول فذكر العلماء عدة تعريفات، فكثير من العلماء ذكروا فروقاً متعددة لا تخلوا من نقد، واعتراض، ونظراً لكثرتها، وتداخلها نقتصر على أهمها، وهي:

أولاً : «إنّ من نبأه الله بخبر السماء،إن أمرَهُ أن يبلّغ غيره فهو نبيٌّ رسول، وإن لم يأمره أن يبلّغ غيره فهو نبي وليس برسول، فالرسول أخص من النبي، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها، فالنبوة جزء من الرسالة، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها، بخلاف الرسل، فإنهم لا يتناولون الأنبياء وغيرهم، بل العكس، فالرسالة أعم من جهة نفسها،

(٥٦) الجماء الغفير :الجماعة الكثيرة.

(٥٧) (الشفاء) القاضي عياض:١/٣٤٧

(٥٨) (الجامع لأحكام القرآن) القرطبي:١٢/٨٠.

(٥٩) وراجع (التفسير الكبير) الرازي ٨ / ٢٣٦ (النهاية في غريب الحديث) ابن الأثير ٥ / ٤، (شرح العقيدة الطحاوية) علي بن أبي العز الحنفي: ١ / ١٥٥

وأخص من جهة أهلها»[60]، مال إلى هذا القول صاحب كتاب (شرح العقيدة الطحاوية) علي بن أبي العز الحنفي[61]، وبعض العلماء.

إلا أننا نجد أن هذا التعريف عليه مأخذ، وهي:

١- قولهم. إن من أنبأه الله بخبر السماء إن أمره أن يبلغ غيره فهو نبي رسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره، فهو نبي وليس برسول، أقول هذا القول يحتاج إلى دليل من الكتاب أو السنة، إذ الدليل على خلاف ذلك، ولم أجد له دليلاً شرعيا، اللهم إلا أن يكون أصحاب هذا القول أخذوا من المعنى اللغوي للنبي لكونه مخبَراً لأن الله أخبره، والرسول من الإرسال، ومن المعروف أن الشارع الحكيم عندما يستخدم لفظة قد يزيد فيها أحكاماً، فالصلاة في اللغة الدعاء، ولكن في الاصطلاح دعاء مخصوص.

٢- إن الله نصَّ على أنه أرسل الأنبياء كما أرسل الرسل، قال تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾** [الحج ٥٢]، وقوله تعالى. **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾** [الأعراف ٩٤]، وقوله **﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيٍّ فِي ا لأَوَّلِينَ﴾** [الزخرف٦٠]، «فإذا كان الفارق بينهما هو الأمر بالإبلاغ، **فالإرسال يقتضي من النبي البلاغ»**[62].

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال «كان بين نوح وآدم عشرة قرون كلهم على الشريعة من الحق، فاختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين»[63]، والتبشير والإنذار يقتضي التبليغ.

٣ - «قول الرسول ﷺ. (عرضت عليَّ الأمم فرأيت النبي ومعه الرُهَيْطُ[64]، والنبي

---

(٦٠) (شرح العقيدة الطحاوية) علي بن أبي العز الحنفي: ١ / ١٥٥.

(٦١) علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي الحنفي (- ٧٩٢ هـ) نشأ في بيت علم ونباهة، تولى التدريس بالقيمازية وكان عمره إذ ذاك لا يتجاوز سبعة عشر عاماً ثم تولى التدريس بالمدرسة الركنية ثم بالعزية البرانية، وله مؤلفات عدة. راجع (الأعلام) الزركلي: ٤ / ٣١٣ .

(٦٢) (الرسل والرسالات) عمر الأشقر:ص/١٤

(٦٣) رواه الحاكم في [المستدرك] تواريخ المتقدمين/ذكر نوح،ح(٤٠٠٩)،٥٩٦/٢، وقال هذا حديث على شرط البخاري ولم يخرجاه،ووافقه الذهبي

(٦٤) الرُهَيْطُ:تصغير الرهط،وهي الجماعة دون العشرة

ومعه الرجل والرجلان، والنبي ليس معه أحد)[٦٥]، فدل هذا على أن الأنبياء مأمورون بالبلاغ، وأنهم يتفاوتون في مدى الاستجابة لهم»[٦٦].

٤ - أمر الله عباده بعدم كتمان العلم، وتوعد بالعذاب الشديد لمن كتم شيئاً من العلم، فكيف بالأنبياء وهم أشرف الناس يكتمون وحي الله؟ وقد أخذ الله العهد من بني إسرائيل على عدم كتمان الحق، قال تعالى ﴿وإذ أخذ اللهُ ميثاق الَّذين أُوتوا الْكتاب لَتُبيِّنُنَّهُ للنَّاس ولا تكْتُمُونهُ فنبذُوهُ وراء ظُهُورهمْ واشتروْا به ثمناً قليلاً فبئْسَ ما يشتروْن﴾ [آل عمران ١٨٧] وقال تعالى مخاطباً بني إسرائيل. ﴿ولا تلْبسُوا الْحق بالْباطل وتكْتُمُوا الْحقّ وأنْتُمْ تعْلمُون﴾ [البقرة.٤٢]، وقال تعالى ﴿إنّ الَّذين يكْتُمُون ما أنْزل اللهُ من الْكتاب ويشتروْن به ثمناً قليلاً أُولئك ما يأْكُلون في بُطُونهمْ إلَّا النَّار ولا يُكلِّمُهُمْ اللهُ يوْم الْقيامة ولا يُزكِّيهمْ ولهُمْ عذابٌ أليمٌ أُولئك الَّذين اشتروُا الضَّلالة بالْهُدى والْعذاب بالْمغْفرة فما أصْبرهُمْ على النار﴾ [البقرة ١٧٤ ١٧٥] ﴿إنّ الَّذين يكْتُمُون ما أنْزلْنا من الْبيِّنات والْهُدى منْ بعْد ما بيَّنّاهُ للنَّاس في الْكتاب أُولئك يلْعنُهُمْ اللهُ ويلْعنُهُمْ اللاَّ عنُون﴾ [البقرة:١٥٩]، وفي الحديث (ما من رجل يحفظ علماً فيكتُمه إلا أتى يوم القيامة ملجماً بلجامٍ من النار)[٦٧]، وعن عبد الرحمن بن هُرمز الأعرج[٦٨] أنه سمع أبا هريرة يقول «والله لولا آيتان في كتاب الله تعالى ماحدَّثتُ عنه يعني عن النبي ﷺ شيئاً أبداً، لولا قول الله ﴿إنّ الَّذين يكْتُمُون ما أنْزل اللهُ من الْكتاب﴾ إلى آخر الآيتين [البقرة:١٧٤،١٧٥]»[٦٩].

فإذا كان المؤمنون مأمورين بعدم كتمان العلم،وتوعد الله -عز وجل- من كتم علماً بالعذاب الشديد، فكيف يسوغ ذلك للأنبياء، وهم القدوة الحسنة للبشر، وهكذا تبين لنا ضعف هذا التعريف من هذا الوجه أيضاً.

---

(٦٥) رواه مسلم في صحيحه الإيمان /٩٤،ح (٢٢٠)،١٩٩/١.

(٦٦) (الرسل والرسالات) عمر الأشقر:ص/١٥.

(٦٧) رواه ابن ماجه في سننه:المقدمة/٢٤،ح(٢٦١)،٩٦/١،وروى بنحوه أبو داود في سننه العلم/٩،ح(٣٦٥٨)،٣٤٥/٢.

(٦٨) عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، المدني (- ١١٧هـ) الإمام الحافظ الحجة المقرئ، سمع أبا هريرة وطائفة من الصحابة . راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي: ٥ / ٦٩ - ٧٠.

(٦٩) رواه ابن ماجه في سننه: المقدمة / ٢٤،ح (٢٦٢)،٩٧/١.

٥ - «ترك البلاغ كتمان لوحي الله تعالى، والله لا ينزل وحيه ليكتم ويدفن في صدر واحد من الناس، ثم يموت هذا العلم بموته»[٧٠].

وقد اختار هذا القول - أعني في الفرق بين النبي والرسول - الدكتور أحمد بن ناصر آل حمد، إلا أنه فسر هذا القول تفسيراً يخفف من النقد الذي يوجه إليه، فقال: «فالرسول مبلغ داعية، والنبي داعية فقط، حيث لا مجهول فيما أتى به قومه، وإنما كان منهم التقصير في العمل»[٧١]، وهذ التفسير لهذا القول عليه مآخذ:

١ - هذا التأويل لايفهم من هذا الفرق، ولم يسبق إلى هذا الفهم قبله أحد.

٢ - تخصيص البلاغ بأمر مجهول للقوم الذي أتى إليهم، هذا تخصيص من غير مخصص.

٣ - مرّ بنا في نقد هذا الفرق أن الأنبياء مأمورون بالتبليغ بنص الكتاب والسنة.

٤ - ليس من شرط الرسول أن يأتي قومه بما هو مجهول لهم، بل قد يكون رسولا، ولا يأتي بشيء جديد لهم، كداود وسليمان - عليهما السلام -، كما سيأتي في نقد الفرق التالي.

<u>ثانيا</u>: تعريف قريب من التعريف السابق ما ذكره الشهاب الخفاجي «**إن النبي هو الذي ينبئ عن ذاته تعالى وصفاته، وما لاتستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر، والرسول: هو المأمور مع ذلك بإصلاح النوع**»[٧٢].

الذي أفهم من هذا الفرق أنه قريب من السابق، ويوجه إليه من نقد ما يوجه للنقد السابق، فهو يقول إن النبي أوحي إليه ولكن ليس مأموراً بالإصلاح. وهذا يخالف نصوص الكتاب والسنة قال تعالى: ﴿**لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**﴾ [المائدة:٧٨-٧٩] فإذا لعن هؤلاء بسبب عدم الإصلاح

---

(٧٠) (الرسل والرسالات) عمر الأشقر:ص/١٤.

(٧١) (النبي والرسول) أحمد الناصر : ص / ١٤٨.

(٧٢) (حاشية الشهاب على البيضاوي) ٤ /٢٢٥. راجع (روح المعاني) ٩ / ٧٨- ٧٩.

أبعد ذلك لا يؤمر النبي بالإصلاح ؟ ونحن مأمورون بالإصلاح قال رسول الله ﷺ (والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم)[73]، وقال تعالى. **﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** [النور:٦٣].

ثالثا: ومن الفروق التي ذكرت، ما ذكره القاضي عياض حيث قال. «**وقد ذهب بعضهم إلى أن الرسول من جاء بشرع مبتدأ، ومن لم يأت به[74] نبي غير رسول، وإن أمر بالإبلاغ والإنذار**»[75]، واختاره ابن عاشور[76].

إلا أن هذا الفرق عليه مأخذان:

أحدهما إن آدم وإدريس – عليهما السلام – لم يسبقا برسول، وكان عندهما أحكام وشرائع، ففي شريعة ادم ﷺ كان يزوج بناته من بنيه،ثم حرم الله هذا بعد ذلك

وكان في شريعته تقديم القرابين،قال تعالى **﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾** [المائدة:٢٧].

الثاني «ليس من شروط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة، فإن يوسف كان رسولا. وكان على ملة إبراهيم، وداود، وسليمان كانا رسولين وكان على شريعة التوراة، قال تعالى عن مؤمن ال فرعون **﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولاً﴾** [غافر ٣٤]. وقال تعالى **﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ**

---

(٧٣) رواه الترمذي في سننه: الفتن / ح (٢١٦٩)، ٤ / ٤٦٨، وقال: هذا حديث حسن.

(٧٤) أي لم يأت بشرع جديد، وإنما يقرر شرع من قبله

(٧٥) (الشفا،) ١/٣٤٧ وإرشاد العقل إلى مرايا القران الكريم) ٥/١١٣ (روح المعاني) ١٧/١٧٢ ورجح هذا القول الالوسي في (روح المعاني)١٧/١٧٣. (أعلام النبوة) الماوردي ص / ٥٢، ونسب هذا القول إلى الجاحظ.

(٧٦) (التحرير والتنوير): ١٧ / ٢٩٧.

وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء ١٦٣-١٦٤]»[٧٧]، وإسماعيل ﷺ كان رسولاً نبياً، قال تعالى: **﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاً﴾** [مريم: ٥٤] قال ابن كثير. «في هذا دلالة على شرف إسماعيل على أخيه إسحاق، لأنه إنما وصف بالنبوة فقط، وإسماعيل وصف بالنبوة و الرسالة»[٧٨].

وإسماعيل ﷺ لم يأت بشريعة جديدة، وإنما كان على شريعة إبراهيم ﷺ، وكان قبل بعثة النبي ﷺ نفر من العرب يسمون الحنفاء نسبة إلى دين إبراهيم ﷺ، وكانوا يلتمسون الحنيفية، وهذا دليل على أنه لم يكن لإسماعيل ﷺ شريعة مستقلة، وكان تابعاً لإبراهيم ﷺ وإلا لنسبوا إليه.

والتعريف السابق يكون أدق لو قيل. الغالب الذي يأتي بشرع جديد هو الرسول، وهذا ليس من شرط الرسول، والغالب من لم يأت بشرع جديد يكون نبيا.

وقريب من هذا التعريف السابق ما ذكره عبد القاهر البغدادي. «**والفرق بينهما أن النبي من أتاه الوحي من الله - عز وجل - ونزل عليه الملك بالوحي، والرسول من يأتي بشرع على الابتداء، أو ينسخ بعض أحكام شريعة قبله**»[٧٩].

يوجه النقد السابق إلى هذا التعرف، والجديد هنا أن الرسول من أتى بشرع جديد على الابتداء، أو بنسخ بعض أحكام شريعة قبله، أقول هذه الزيادة تحتاج إلى دليل.

رابعا: تعريف آخر قريب من التعريف السابق ذكره الألو سي فقال: «**الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم، وإن لم يكن جديداً في نفسه كإسماعيل ﷺ، إذ بعث لجرهم أولاً، والنبي يعمه، ومن بعث بشرع غير جديد كذلك**»[٨٠].

---

(٧٧) (النبوات):ص/ ٢٨٢

(٧٨) (تفسير القرآن العظيم) ابن كثير: ص / ١١٩١.

(٧٩) (كتاب أصول الدين): ص / ١٥٤.

(٨٠) (روح المعاني): ١٧/ ٢٥٦.

ويرد على هذا التعريف النقد الآتي:

١- إن هذا التعريف أضاف تقييداً في كون الرسول من أرسل إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم، وإن لم يكن جديداً في نفسه. إلا أن هذا الشرط ليس دقيقاً أيضاً فسليمان وداود - عليهما السلام - كانا رسولين، ولم يبعثا إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم، فقد أرسلا إلى بني إسرائيل، وكانا على شريعة التوراة، وكأني بهذا الفرق يراعي كون إسماعيل رسولاً للعرب، و شريعته كانت جديدة بالنسبة للعرب، وإن لم تكن جديدة، لكونه كان على شريعة إبراهيم ﷺ.

٢ - أما قوله النبي يعمه، فهذا القول يخالف قول جمهور العلماء أن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا، فالرسول أخص من النبي، إلا أنه جعل النبي أخص من الرسول.

٣ - من خلال استقراء النصوص لا يرسل النبي إلى من خالف أمر الله كما سيأتي

خامسا: تعريف آخر ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية[٨١] في كتاب النبوات «**النبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به، فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن رسالة فهو نبي، وليس برسول**»[٨٢] وذكر بعد ذلك بأسطر فقال «فقوله ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي**﴾ [الحج ٥٢]، **دليل على أن النبي مرسل،ولا يسمى رسولاً عند الإطلاق؛ لأنه لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنه حق، كالعالم، ولهذا قال النبي ﷺ: (العلماء ورثة الأنبياء)**[٨٣] »[٨٤].

---

(٨١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) الحافظ الزاهد العابد المجاهد، القدوة شيخ الإسلام صاحب التصانيف، صار إماماً في التفسير و كان عالماً باختلاف العلماء، والأصول والفروع. وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية. راجع (البداية والنهاية) ابن كثير: ١٤ / ١٣٥ - ١٣٧.

(٨٢) (النبوات):ص/٢٨١.

(٨٣) رواه أبو داود في سننه:العلم /١،ح(٣٦٤١)،٣/ ٣٤١،البخاري في صحيحه: العلم/١٠،١/-٢٥ بلفظ (العلماء هم ورث الأنبياء).

(٨٤) (النبوات): ص/ ٢٨٢.

هذا التعريف ليس دقيقاً، لأن ابن تيمية ذكر بعد ذلك ما يبين عدم دقة هذا التعريف، فقال «وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة، فإن يوسف كان رسولاً وكان على ملة إبراهيم، وداود وسليمان كانا رسولين وكانا على شريعة التوراة، قال تعالى عن مؤمن آل فرعون: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا﴾ [غافر ٣٤]، وقال تعالى ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء. ١٦٤ - ١٦٣]»[٨٥]، ويوسف وداود وسليمان - عليهما السلام - أرسلوا إلى بني إسرائيل، ولم يرسلوا إلى من خالف أمر الله، وعيسى(وهو من أولي العزم من الرسل، أرسل إلى بني إسرائيل، قال تعالى عن فحوى رسالته: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾[آل عمران.٣].

أما قوله: «وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة فهو نبي» هذا هو الغالب في الأنبياء، وهذا ليس مضطرداً كما لاحظنا، إذا إن آدم، وإدريس عليهما السلام - لم يسبقهما رسول[٨٦]، وكان عندهما شريعة.

وأما وصفه للنبي بأنه «لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه إنه حق كالعالم» وهذا الوصف للنبي يؤيده الدليل كما سنبينه.

<u>سادساً</u>: تعريف آخر «إن الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه الكتاب، وإنما أمر أن يدعو إلى كتاب من قبله»[٨٧].

قلت: هذا الفرق لا يخلو من نقد من وجوه:

١- قال الرازي «وهؤلاء - أي أصحاب هذا القول - يلزمهم أن لا يجعلوا إسحاق

(٨٥) (النبوات) ص / ٢٨٢.

(٨٦) راجع (النبوات):ص/٢٨١.

(٨٧) (التفسير الكبير) ٨ / ٢٣٦، راجع (إرشاد العقل السليم) ٥/١٣. و(الكشاف) الزمخشري ٣/ ١٦٠

ويعقوب، وأيوب، ويونس، وهارون، وداود وسليمان رسلاً لأنهم ما جاؤوا بكتاب ناسخ»[88]

قلت وقد نص القران على رسا لاتهم قال تعالى **﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾** [النساء ١٦٣-١٦٣].

٢- قال ابن كثير «إن شيث عليه السلام كان نبياً بنص الحديث الذي رواه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر مرفوعاً أنه أنزل عليه خمسون صحيفة»[89]، قال أبو ذر قلت يارسول الله كم كتاباً أنزل الله؟ قال (مائة كتاب، وأربعة كتب أنزل على شيث خمسون صحيفة)[90]

٣- «إن نزول الكتاب لا يعني تغيير الشريعة، كما أنزل الله تعالى على داود عليه السلام الزبور قال. **﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾** [النساء ١٦٣]»[91].

<u>سابعاً</u>: تعريف أخر ذكره الفراء[92]، فقال. «الرسول. الذي أرسل إلى الخلق بارسال جبريل عليه السلام إليه عياناً، والنبي تكون نبوته إلهاماً، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً»[93]، وذكر الفخر الرازي تعريفاً قريباً منه فقال: «إن من جاء ه الملك ظاهرا

(٨٨) (التفسير الكبير): ٨/ ٢٣٦.

(٨٩) (البداية والنهاية): ١/ ٩٩. و (قصص الأنبياء): ص / ٥٥.

(٩٠) رواه ابن حبان (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان) علي بن بلبان ح (٣٦١)، ٢/ ٧٦ وقال المحقق إسناده ضعيف جداً إبراهيم بن هشام قال أبو حاتم كذاب وقال الذهبي متروك، وفي المجمع ٤/٢١٦ قال رواه الطبراني، وفيه إبراهيم بن هشام وثقه ابن حبان وضعفه أبو حاتم وأبو زرعه.

(٩١) (النبي والرسول) أحمد بن ناصر آل حمد: ص/ ٦٨.

(٩٢) يحيى بن زياد بن عبد الله الأسدي الكوفي، الفراء (ـ ٢٠٧ هـ) العلامة صاحب التصانيف كان إماما في العربية، راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي: ١٠ / ١١٨ - ١٢٠.

(٩٣) (الجامع لأحكام القران) القرطبي ١٢ / ٨٠ وراجع (أعلام النبوة) الماوردي ص / ٥٢

وأمره بدعوة الخلق فهو الرسول، ومن لم يكن كذلك بل رأى في النوم كونه رسولا، أو أخبره أحد من الرسل بأنه رسول الله،فهو النبي الذي لا يكون رسولاً، وهذا هو الأولى»[94]، وهذا التعريف عليه مآخذ:

١- «اصطفاء الله تعالى لموسى ﷺ واختياره لنبوته، ورسالته كان بوحيه إليه من غير وسيط، قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه٩٠- ١٣]»[95].

٢- هذا التعريف يحتاج إلى دليل على كون النبي تكون نبوته إلهاماً، قال الألوسي تعقيباً على هذا الفرق. «وهذا أغرب الأقوال، ويقتضي أن بعض الأنبياء - عليهم السلام - لم يوح إليه إلا مناماً، وهو بعيد، ومثله لا يقال بالرأي»[96].

٣- وقد تقدم في الحديث[97]، أن أدم ﷺ أول الأنبياء، وكان نبياً مكلماً كما أخبر الصادق المصدوق، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ [البقرة:٣٣]، وجاء في بعض طرق أحاديث الشفاعة (فإذا أفضى أهل الجنة إلى الجنة، قالوا:من يشفع لنا إلى ربنا فندخل الجنة ؟ فيقولون: من أحق بذلك من أبيكم، إنه خلقه الله بيده، ونفخ فيه من روحه، وكلمه قبلا)[98]، أي عياناً ومقابلة، وهكذا تبين لنا أن أدم ﷺ كان نبياً مكلماً، وهذا يدل دلالة واضحة على أن نبوته لم تكن إلهاما.

٤- لا شك أن وحي الله عن طريق التكليم أعلى من إرسال الرسول، و لما كان أدم (نبياً مكلماً فعلى هذا القول يكون أعلى منزلة من الرسول الذي لم يكلمه الله تعالى، وهذا لم يقل به أحد.

---

(٩٤) (التفسير الكبير) ٨ /٢٣٦.

(٩٥) (النبوة والرسول) أحمد بن ناصر آل حمد: ص / ٦٩.

(٩٦) (روح المعاني): ١٧/ ٢٥٦.

(٩٧) تقدم تخريجه.

(٩٨) رواه الطبراني:٢٦٦/٢٥،(٣٦).

٥- ذكر في القرآن الكريم أن الملك تمثل لمريم وبشرها بعيسى، وهي ليست نبية، قال تعالى ﴿**فاتَّخذتْ منْ دُونهمْ حجاباً فأرْسلْنا إليْها رُوحنا فتمثَّل لها بشراً سويًا قالتْ إنِّي أعُوذُ بالرَّحْمن منْك إنْ كُنْت تقيًا قال إنَّما أنا رسُولُ ربِّك لأهب لك غلاماً زكيًا**﴾ [مريم ١٧-١٩]، وجاء في السنة أن بعض الملائكة جاءت تبشر بعض المؤمنين من غير الأنبياء، فمن باب الأولى الأنبياء، وفي الحديث (أن رجلاً زار أخاً له في قرية أخرى، فأرْصد الله على مدرجته ملكا، فلما أتى عليه، قال أين تريد ؟ قال أريد أخاً لي في هذه القرية، قال هل لك عليه من نعمة تَرُبُّها ؟ قال لا، غير أني أحبه في الله عز وجل - قال فإني رسول الله إليك بأن الله قد أحبك كما أحببته فيه)[٩٩].

ثامنا: ما اختاره ابن خلدون[١٠٠] «إن النبي غير الرسول من يأتيه الوحي دوياً. والنبي الرسول: من يتمثل له الملك رجلاً يخاطبه»[١٠١].

وهذا الرأي لا يخلو من نقد:

١- قصْر نزول الوحي على النبي على ما يأتيه دوياً، وهذا مجرد دعوى يحتاج إلى دليل، ومثله لا ينبغي أن يقال بالرأي في مثل هذه المسائل.

٢- المعروف أن نزول الوحي على الأنبياء والرسل تكون على ثلاثة أنواع كما ذكر الحق سبحانه ﴿**وما كان لبشرٍ أنْ يُكلِّمهُ اللَّهُ إلَّا وحْياً أوْ منْ وراء حجاب أوْ يُرْسل رسُولاً فيُوحي بإذْنه ما يشاءُ إنَّهُ عليٌّ حكيم**﴾ [الشورى ٥١]، أما صفة مجيء الملك إلى الرسول ﷺ فعلى ثلاثة أحوال: إما أن يراه الرسول ﷺ على الصورة التي خلق عليها، أو يتمثل له رجلاً فيكلمه، أو أن يأتيه الوحي في مثل صلصلة الجرس، وفي الحديث (وأحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليَّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول) قالت عائشة - رضي الله عنها - ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً[١٠٢].

(٩٩) رواه مسلم في صحيحه: البر/١٢، ح(٢٥٦٧)، ٤ / ١٩٨٨.

(١٠٠) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ) العالم الاجتماعي البحاثة، أصله من إشبيلية، ومولده ومنشؤه بتونس. راجع (الإعلام) الزركلي. ٣ / ٣٣٠.

(١٠١) (المقدمة) ص / ٩٨.

وقد شبه ﷺ صفة الوحي كصلصلة الجرس، وشبه عمر رضي الله عنه صفة الوحي بدوي النحل، ولا تعارض، لأن سماع الدوي بالنسبة إلى الحاضرين، والصلصلة بالنسبة إلى النبي ﷺ، وقيل: الصلصلة صوت الملك، وقيل: صوت جناحه[103]، و على هذا فإن الدوي والتمثل هو من حالات نزول الملك على الرسول ﷺ.

٣- ثبت أن ادم عليه السلام كان نبياً مكلماً، وهذا يخالف ما ذكره من أن وحي الأنبياء يكون دويا.

مناقشة قول الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود:

قال الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود مشنعاً على من يفرق بين النبي والرسول: «وأول من تكلم بهذا التفريق بين النبي والرسول هو الإمام النووي[104]، فتلقاه الناس عنه، وهو إنما أخذه من الحديث الموضوع المنسوب إلى أبي ذر في التفريق بين الأنبياء والرسل، وسيأتي الكلام على بيانه بما يقتضي بطلانه.

وليست هذه بأول غلطة دخلت في عقائد الناس، وتناقلوها من جراء سوء الأحاديث الموضوعة التي عملت التأثير في الأمة في إدخال البدع، وتغيير السنن إذ تأبى حكمة الله، وحكمة بعثة الأنبياء، أن يكون فيهم من أوحي إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه»[105].

قلت: كلام الشيخ ليس دقيقاً، لأمور هي:

١ - ليس الإمام النووي أول من أدخل هذه المسألة، وتكلم في الفرق بين النبي والرسول، فقد سبقه إلى ذلك علماء،كما مرَّ بنا، وممن ذكر المسألة الإمام الرازي في

---

(١٠٢) رواه البخاري في صحيحه:بدء الوحي /١،١/ ٢ - ٣.

(١٠٣) راجع (فتح الباري) ابن حجر: ١ /١٩ - ٢٠.

(١٠٤) يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي الشافعي، أبو زكريا (٦٣١ - ٦٧٦ هـ) الإمام العالم العلامة القدوة، كان إماماً في الفقه والحديث، وله مؤلفات عديدة راجع (الأعلام) الزركلي: ٨ / ١٤٩ ت ١٥٠.

(١٠٥) (نبوة ادم) عز الدين بليق ص /٦١. نقلاً عن (الإيمان بالأنبياء بجملتهم) عبد الله بن زيد آل محمود ص / ٢٢.

تفسيره - وذكر أن الذي قال بالفرق الكلبي[106]، والفراء، ومال هو إلى هذا القول واستشهد بحديث أبي أمامة [107]-، الزمخشري في تفسيره[108] - واستشهد بحديث أبي أمامة، ومال إلى هذا الرأي، وهو خلاف رأي المعتزلة -، والقاضي عياض في كتابه (الشفاء)[109] - واستشهد بحديث أبي أمامة -، وخلق من العلماء، وقد كانوا قبل الإمام النووي.

٢ - لا أعلم أن هذه المسألة تسبب عنها خلاف عقدي حتى يثور الشيخ، ويغضب هذه الغضبة المضرية، والمسألة أهون مما ذكر.

٣ - الأحاديث التي يستدل بها في هذا الباب ليست موضوعة، بل إحدى هذه الروايات ضعيفة قويت بالمتابعة، والرواية الأخرى التي ذكرها الحاكم في المستدرك رواية صحيحة على شرط مسلم، أما حديث الشفاعة فرواه البخاري، وغيره.

٤ - القول الذي شنع عليه الشيخ ليس قول كل من قال بالفرق بين النبي والرسول، بل هو قول بعضهم، وهو اجتهاد منهم، وقد أخطأوا في ذلك، وهم مع ذلك لم يقولوا نحن غير مأمورين بالتبليغ، وإنما جعلوا ذلك من خصائص النبوة، وقام بمحاولة حل هذه المعضلة الدكتور أحمد بن ناصر آل حمد في كتابه (النبي والرسول) قائلا: «فالرسول مبلغ داعية، والنبي داعية فقط، حيث لا مجهول فيما أتى به قومه، وإنما كان منهم التقصير في العمل»[110]

المطلب الخامس - الرأي المختار في الفرق بين النبي والرسول:

بعد أن استعرضنا آراء العلماء في الفرق بين النبي والرسول رأيناهم لم يستندوا إلى نص قطعي الدلالة من كتاب الله وسنة رسوله يوضح الفرق، و من ثم كثرت التعريفات

---

(١٠٦) محمد بن السائب بن بشر الكلبي (- ١٠٤ هـ) المفسر كان رأساً في الأنساب، راجع (سير أعلام النبلاء) الذهبي: ٦ / ٢٤٨ - ٢٤٩.

(١٠٧) (التفسير الكبير): ٨ / ٢٣٦.

(١٠٨) (تفسير الكشاف): ٣ / ١٦٠.

(١٠٩) (الشفاء): ١ / ٢٤٧ - ٢٤٨.

(١١٠) (النبي والرسول): ص / ١٤٨.

لكونها استنتاجات وليست جامعة، ولذلك كان مجال النقد واسعاً، والحق أني لم أستطع التوصل إلى الفرق بين النبي والرسول في جملة وجيزة، كما في التعريفات السابقة، وما توصلت إليه جملة فروق لخصتها في النقاط الآتية:

١ - إن الرسول أعلى منزلة من النبي، ومرتبته أعلى من خلال الأدلة التي مرت بنا[١١١]، وعلى هذا فإن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا،قال القاضي عياض. «والذي عليه الجَمَّاءُ الغفير أن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً»[١١٢]، قال شارح الطحاوية . «فالرسول أخصُّ من النبي،فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا، ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها، فالنبوة جزء من الرسالة، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها، بخلاف الرسل، فإنهم لا يتناولون الأنبياء وغيرهم بل الأمر بالعكس، فالرسالة أعم من جهة نفسها، وأخص من جهة أهلها»[١١٣]، قال ابن عاشور: «فالنبي أعم من الرسول، وهو التحقيق»[١١٤].

٢ - عدد الأنبياء أكثر من عدد الرسل كما في حديث أبي أمامه، وقد جاءت آثار كثيرة عن عدد الأنبياء[١١٥].

٣ - الأنبياء لا يبعثون إلى من خالف أمر الله إنما يبعثون إلى قوم موافقين في العقيدة - أي المؤمنين - وقد يكون فيهم بعض الانحراف، فقد كان بين آدم ونوح عليه السلام عشرة قرون كلهم على التوحيد، وكان فيهم أنبياء مثل آدم، وشيث، وإدريس - عليهم السلام - عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كان بين نوح وآدم عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق»[١١٦].

كما أنه لم يكن يخلو وقت من نبي في زمن نبي إسرائيل، وكانت الأنبياء تسوسهم، وكانت بنو إسرائيل يرجعون إليهم فيما يطرأ عليهم من مشكلات، وفي الحديث عن أبي

---

(١١١) راجع (أعلام النبوة) الماوردي: ص / ٥٢.

(١١٢) (الشفاء)للقاضي عياض:٣٤٧/١

(١١٣) (شرح العقيدة الطحاوية) علي بن أبي العز: ١/ ١٥٥.

(١١٤) (تفسير التحرير والتنوير) ١٧ / ٢٩٧.

(١١٥) تقدم تخريج الأحاديث

(١١٦) رواه الحاكم في (المستند):التواريخ / ذكر نوح، ح (٤٠٠٩)،٢/ ٥٩٦

هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي)[١١٧]، قال النووي: «أي يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء، والولاة بالرعية، والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه»[١١٨].

وقال ابن تيمية: «فقوله ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ﴾ [الحج ٥٢]، دليل على أن النبي مرسل، ولا يسمى رسولاً عند الإطلاق، لأنه لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنه حق كالعالم، ولهذا قال النبي ﷺ (العلماء ورثة الأنبياء)[١١٩]»[١٢٠].

٤- لما كان الذين يرسلون إلى من خالف أمر الله من الرسل، فالغالب أنهم يكذبون بادئ الأمر، قال تعالى: ﴿فإنْ كذّبوك فقدْ كُذّب رُسُلٌ منْ قبْلك جاءُوا بالْبيّنات والزُّبُر والْكتاب الْمُنير﴾ [آل عمران ١٨٤]، وقال تعالى: ﴿ولقدْ كُذّبتْ رُسُلٌ منْ قبْلك فصبرُوا على ما كُذّبُوا﴾ الأنعام ٣٤، وقال تعالى: ﴿وإنْ يُكذّبُوك فقدْ كُذّبتْ رُسُلٌ منْ قبْلك﴾ [فاطر:٤].

٦ – الغالب أن يكون الأنبياء تابعين للرسل وعلى شرائعهم، فأنبياء بني إسرائيل قبل موسى عليه السلام على شريعة إبراهيم عليه السلام، وبعد موسى عليه السلام كانوا على شريعة التوراة

إذاً فأنبياء «بني إسرائيل يأمرون بشريعة التوراة، وقد يوحى إلى أحدهم وحي خاص في قضية معينة، ولكن كانوا في شرع التوراة، كالعالم الذي يفهمه الله في قضية معنى يطابق القرآن،كما فَهَّمَ الله سليمان حكم القضية التي حكم فيها هو وداود، فالأنبياء ينبئهم الله فيخبرهم بأمره، ونهيه، وخبره، وهم ينبئون المؤمنين بهم ما أنبأهم الله به من الخبر و الأمر والنهي»[١٢١].

---

(١١٧) رواه البخاري في صحيحه:الأنبياء/٥، ١٤٤/٤.

(١١٨) (صحيح مسلم بشرح النووي):٢٣١/٢.

(١١٩) تقدم تخريج الحديث.

(١٢٠) (النبوات):ص/١٧٣.

(١٢١) (النبوات):ص/٢٨١.

ويستثنى من هذا الفارق آدم ﷺ وإدريس ﷺ فقد كانا نبيين، ولم يسبقا برسول، و كان آدم ﷺ صاحب شريعة.

إذاً الغالب الذي يأتي بشريعة جديدة هو الرسول، «وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة، فإن يوسف كان رسولاً، وكان على ملة إبراهيم، وداود و سليمان كانا رسولين، وكانا على شريعة التوراة»[١٢٢].

هذا والله أعلم.

(١٢٢) (النبوات):ص/ ٢٨٢.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث بعد أن تم عرض الأقوال المختلف حول الفرق بين النبي والرسول، وذكر الفروق المختلفة، توصلت إلى النتائج الآتية:

أولا – هناك فرق بين النبي والرسول، وبينهما خصوص وعموم للأدلة الواردة من الكتاب والسنة

ثانيا – لم ينشأ من هذا الخلاف أي خلاف عقدي، ولا انقسام في الأمة حسب علمي

ثالثا - لما لم يرد نص صريح يُبَيِّن الفرق بين الرسول والنبي، اختلفت أقوال العلماء، ولم تخل من نقد.

رابعا توصلتُ إلى بعض الفروق من خلال طلال القرآن، والسنة النبوية المطهرة.

تم بحمد الله

قائمة المراجع

- أعلام النبوة / علي بن محمد الماوردي، قدم له وشرحه وعلق عليه محمد شريف سكر، ط ١. – بيروت. دار إحياء العلوم، ١٤٠٨هـ – / ١٩٨٨م .

- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب و المستعمرين والمستشرقين) خير الدين الزركلي،ط١١. – بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٥م.

- البداية والنهاية /ابن كثير ط ٢. – بيروت: مكتبة المعارف، ١٤١١هـ – / ١٩٩٠م.

- تفسير القرآن العظيم/ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ط ١ – بيروت دار ابن حزم، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠م.

- تفسير التحرير والتنوير / محمد طاهر بن عاشور. – تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.

- التفسير الكبير /الفخر الرازي،ط ٣. – بيروت:دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ – / ١٩٩٩م.

- تفسير الكشاف / محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، رتبه وضبطه محمد عبد السلام شاهين،ط ١ – بيروت : دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ – / ١٩٩٥ م.

- تقريب التهذيب / أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢. – بيروت دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٩٥هـ – / ١٩٧٥م.

- جامع البيان في تأويل القران / محمد بن جرير الطبري، ط ١. بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ – / ١٩٩٢م.

- الجامع لأحكام القرآن /محمد الأنصاري القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ١٣٨٥هـ – / ١٩٦٥م.

- الرسل والرسالات / عمر سليمان الأشقر ط ٤. – الكويت مكتبة الفلاح، و دار النفائس، ١٤١٠ هـ – / ١٩٨٩م.

- روح المعاني في تفسيري القران العظيم والسبع المثاني / محمود الألوسي البغدادي. بيروت دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ – / ١٩٩٧م.

- سنن الترمذي / محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، ط ٢. – القاهرة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٩٨هـ – / ١٩٧٨م.

- سير أعلام النبلاء /محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وأخرين. ط ٩ – بيروت مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ – /١٩٩٣م.

- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى / القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، تحقيق علي محمد البجاوي. – بيروت: دار الكتاب العربي.

- صحيح البخاري /محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي – استانبول المكتب الإسلامي، ١٩٧٩م

- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان / علي بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط ٢ – مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ – / ١٩٩٧م.

- صحيح مسلم / مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. - الرياض رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

صحيح مسلم بشرح النووي / محيي الدين النووي - الرياض رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة و الإرشاد.

شرح العقيدة الطحاوية/ علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي و شعيب الأرناؤوط، ط١. - بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م.

فتح الباري شرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري / أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرياض رئاسة إدارات البحوث العلميه والافتاء والدعوة والإرشاد.

- الفرق بين الفرق / عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد بيروت: دار المعرفة.

- قصص الأنبياء / ابن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق إبراهيم رمضان. - بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٦م.

- قصص الأنبياء / عبد الوهاب النجار. - بيروت: دار الجيل.

كتاب أصول الدين / عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي،ط ٣ بيروت دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد / علي بن أبي بكر الهيثمي، بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر بيروت دار الكتاب العربي.

- المستدرك على الصحيحين / محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، مع تضمينات الإمام الذهبي في التلخيص والميزان، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا،ط ١. - بيروت: دار الكتب العلميه ١٤١١هـ / ١٩٩٠م

المفردات في غريب القرآن / الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني - بيروت، دار المعرفة.

- النبوات / أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق محمد عبد الرحمن عوض،ط ١. - القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

نبوة آدم ورسالته بين الظن واليقين / عز الدين بليق، ط ١ - بيروت دار الفتح للطباعة والنشر ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠م

- النبي والرسول / أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد، ط ١. - الزلفي: مكتبة القدس، ١٤١٤هـ.

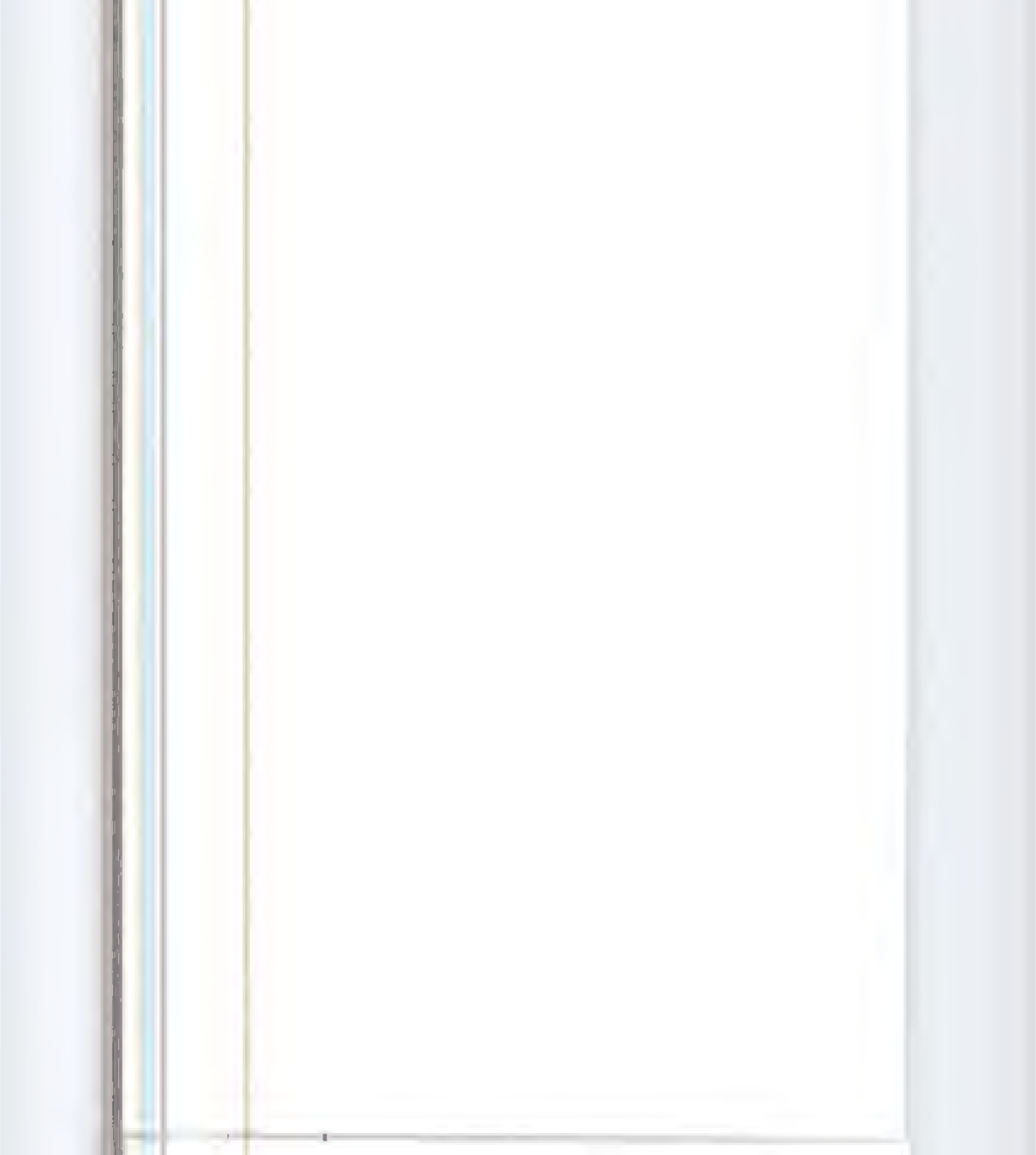
- النهاية في غريب الحديث والأثر / المبارك بن محمد الجزري،ابن الأثير،تحقيق طاهر احمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. - بيروت: المكتبة العلمية.

Abstract

The Difference Between The Messenger Of Allah And The Prophet (An Analytical Study)

Dr. Ahmed M. A. Haki

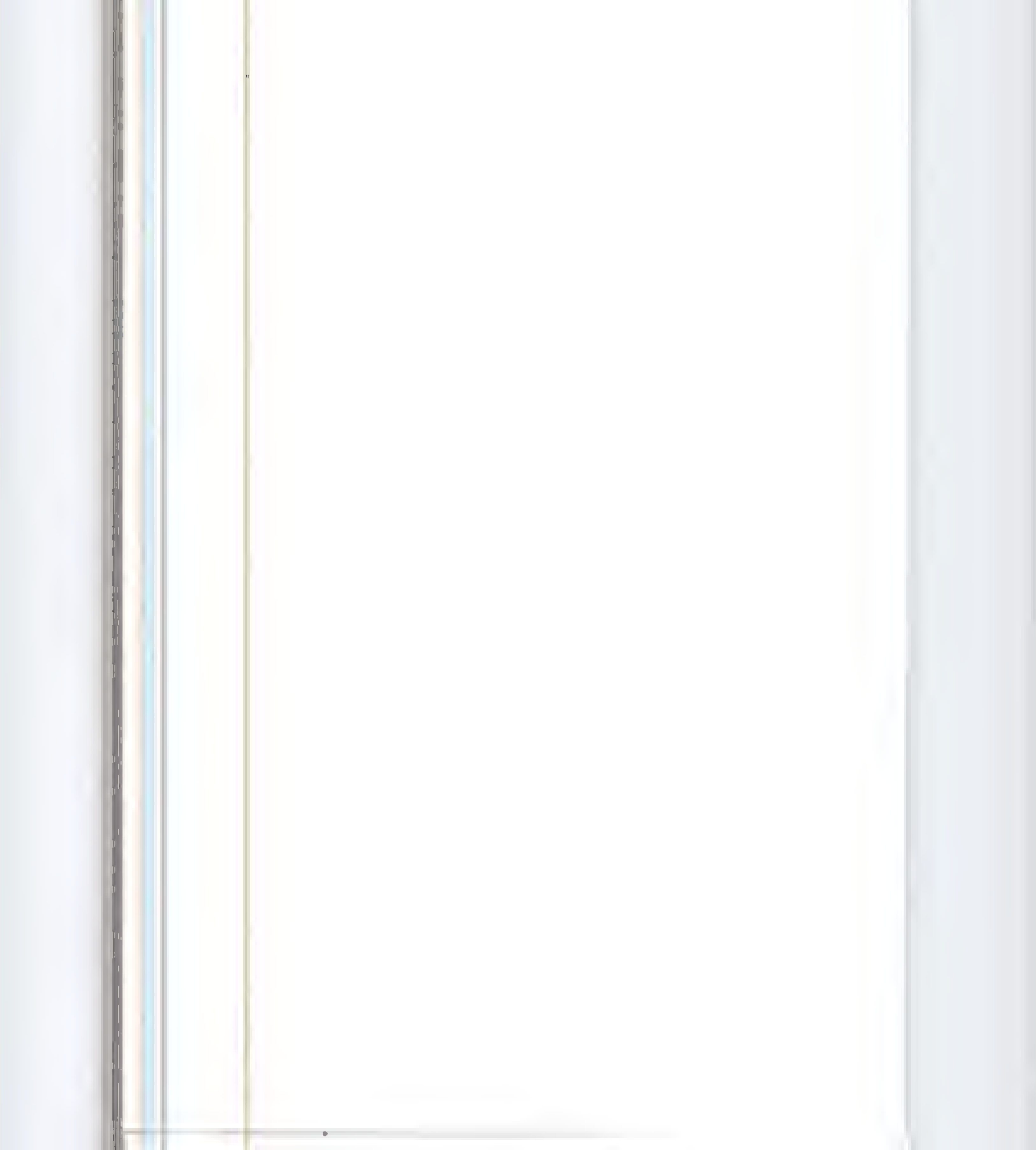
There are some differences between Islamic sects in the definition of a "Messenger of Allah" and a "Prophet". The article starts by defining the two terms according to the Qur'an and Sunnah, then moves on to discuss in detail the conditions behind the sending of messengers of Allah and prophets and concludes that all messengers of Allah are prophets. The article also points to the fact that prophets are usually sent to nations following their own conviction and they usually are sent after a messenger of Allah has been sent.



مناهج البحث في العقيدة الإسلامية «المنهج الكلامي والسلفي في ضوء منهج القرآن الكريم»

أ. د. أحمد محمد أحمد الجلي*

* استاذ الثقافة الإسلامية بجامعة أبو ظبي



ملخص البحث:

تتناول هذه الدراسة بعض مناهج البحث في العقيدة الإسلامية: منهج السلف ومنهج المتكلمين ومقارنتهما بمنهج القرآن الكريم.

ومصدر العقيدة الإسلامية - كما هو معلوم - الوحي الإلهي، (القرآن والسنة). فقد بين القرآن الكريم والسنة النبوية مبادئ تلك العقيدة وأصولها، كما وضع القرآن الكريم المنهج الذي تقدم من خلاله. ومن هذا المصدر الإلهي تلقى الصحابة رضوان الله عليهم عقيدتهم، والتزموا بالمنهج الذي اختطه الوحي الإلهي ورسم معالمه.

ونتيجة لبعض المؤثرات الخارجية والعوامل الداخلية، ظهرت في الأمة الإسلامية، بعض المناهج التي التزمت أو ابتعدت - على اختلاف فيما بينها عن منهج الوحي في تناول قضايا العقيدة، وأثارت بعض القضايا العقدية التي لم تثر من قبل، أو أثيرت بطريقة لم يعهدها الجيل الأول. وتميزت بذلك مناهج كلامية، وفلسفية، وصوفية، وسلفية في المجتمع الإسلامي كان لها، أو لبعضها ولا يزال، الأثر الكبير في توجيه دراسات العقيدة الإسلامية وما يجرى حولها من أبحاث. واقتصرت هذه الدراسة على بيان موجز لمنهج الوحي أو المنهج القرآني، ثم تعرض للمنهجين الكلامي والسلفي، لما لهما من أثر في واقع دراسات العقيدة الآن، مستبعدة بذلك المنهج الفلسفي والصوفي، لأسباب ورد ذكرها في صلب الدراسة.

وقد تناول البحث المنهج القرآني وخصائصه، كما بين الأصول التي يستند إليها المنهج الكلامي، والمنهج السلفي.. ثم عرض البحث لواقع الدراسات العقدية المعاصرة، في الجامعات والمعاهد الإسلامية، وتأثرها بهذين المنهجين. كما قدمت الدراسة بعض المقترحات ودعت إلى ضرورة تطوير الدراسات المعاصرة في مجال العقيدة. وجعل مرجعيتها الأساسية في التصورات والمنهج القرآن الكريم، مع الاستفادة من الجوانب الايجابية في المناهج المدرسية الكلامية والسلفية بل والصوفية والفلسفية، حتى تكون قضايا العقيدة ومناهجها متلائمة مع التطورات المعاصرة في مجال العلم والمعارف الإنسانية، وحتى تحدث الأثر المطلوب لدى الفرد والمجتمع.

مقدمة :

تستخدم كلمة عقيدة (dogma)، في الثقافة الغربية، للدلالة على مجموعة من المعتقدات التي يسلم بها الإنسان من غير تبرير للاعتقاد بها،، بينما العقيدة في الإسلام هي، مجموعة الحقائق الإيمانية، التي انعقد عليها قلب المسلم وجزم بصحتها وقطع بثبوتها وامن بها عن طريق العقل أو السمع أو الفطرة أو بهذه جميعا، إيماناً لا يرقى إليه الشك ولا تزعزعه الشبهات. فالعقيدة الإسلامية خلافاً للعقائد الأخرى التي لا تطابق الواقع وينقصها الدليل، عقيدة أثبتت البراهين صحتها ومطابقتها لمسلمات العقول وبدايه الفطر السليمة. كما أنها لم تنشأ من غير دليل، بل إن الأدلة جاءت مصاحبة لها.

ومصدر العقيدة الإسلامية الوحي الإلهي، (القران والسنة)، فقد بين القران الكريم والسنة النبوية مبادئ تلك العقيدة وأصولها، كما وضع القرآن الكريم المنهج الذي تقدم من خلاله. ومن هذا المصدر تلقى الصحابة رضوان الله عليهم عقيدتهم، والتزموا بالمنهج الذي اختطه الوحي الإلهي ورسم معالمه، وتفاعلوا مع تلك العقيدة وانفعلوا بها انفعالا ظهرت اثاره في حياتهم العامة بجوانبها السلوكية والفكرية، وفيما أبدعوه هم ومن جاء من بعدهم، من نظم وعلوم ومعارف وحضارة متميزة حملت اسم الإسلام خلال التاريخ

ونتيجة لبعض المؤثرات الخارجية والعوامل الداخلية ظهرت في الأمة الإسلامية، بعض المناهج التي التزمت أو ابتعدت - على اختلاف فيما بينها - عن منهج الوحي في تناول قضايا العقيدة، وأثارت بعض القضايا العقدية التي لم تثر من قبل، أو أثيرت بطريقة لم يعهدها الجيل الأول. وتميزت بذلك مناهج كلامية، وفلسفية، وصوفية، وسلفية في المجتمع الإسلامي كان لها، أو لبعضها ولا يزال، الأثر الكبير في توجيه دراسات العقيدة الإسلامية وما يجرى حولها من أبحاث

وستقتصر هذه الدراسة على بيان موجز لمنهج الوحي أو المنهج القراني، ثم تعرض للمنهجين الكلامي و السلفي، لما لهما من أثر في واقع دراسات العقيدة الان، مستبعدة بذلك المنهج الفلسفي والصوفي. لأن الفلسفة بمبادئها ومنهجها في الاستدلال دخيلة على المجتمع الإسلامي، إذ إنها استمدت أصولها من الفكر اليوناني،الذي يمجد العقل ولا يحظى الوحي بمكان في منظومته الفكرية. كما أن الفلسفة تهدف -كما تزعم- إلى البحث عن الحقيقة المطلقة ، توافقت تلك الحقيقة مع الوحي الإلهي أم لم تتوافق، ومن غير تقيد

بمسلمات معينة. بينما تلتقي المناهج الأخرى في تأييدها للعقيدة الدينية وقبولها بمسلمات الوحي والدفاع عنها.

صحيح أن الفلاسفة المسلمين انفعلوا بالثقافة الإسلامية،وانفعلوا بها على درجات متفاوتة[١]، ولكن إعجابهم بالفلسفة اليونانية، أثر على جهودهم التي انحصرت- في مجال ما يعرف بالميتافيزيقيا- في التوفيق بين تلك الفلسفة والإسلام. وكان ذلك التوفيق في مجمله على حساب الإسلام.

كما أن كثيراً من مصطلحات الفلسفة ومفاهيمها ومنهجها (المنطق الأرسطي)، تسرب إلى دائرة الكلام، بل اندمجت الفلسفة في الكلام اندماجا عضوياً بحيث أصبح من الصعب التمييز بين المسائل، والقضايا في المنهجين كما ذهب ابن خلدون[٢].

ورغم أثر الفلسفة في كثير من الدوائر الكلامية وغيرها، فإن ذلك الأثر قد انحسر ولم يعد للفكر الفلسفي الميتافيزيقي من وجود سوى في دوائر البحث العلمي الأكاديمي، حيث تُدْرس الفلسفة الإسلامية أو تَدرّس كإحدى الظواهر الفكرية في تاريخ الحضارة الإسلامية، هذا مع التأكيد على الأثر الايجابي للفلسفة في مجال مناهج البحث العلمي، ونظرية القيم.

أما التصوف فإنه في أصوله الإسلامية وبداياته الأولى،يعد ثمرة من ثمرات الالتزام بالعقيدة والمنهج القرآني، إذ يسعى التصوف إلى الوصول إلى درجة الاحسان التي يرتقي فيها المسلم بعبادته كأنه يرى الله تعالى، مشاهدة أو مراقبة. ولكن التصوف -كما هو معلوم- مر بمراحل وتقلب في أطوار بعدت به عن تلك الغاية والوسائل التي تحققها، نتيجة لتأثر بعض الصوفية ببعض التصورات الكلامية، والنظريات الفلسفية الغنوصية،فضلا عن أن طبيعة التجربة الصوفية تجربة ذاتية تعتمد على التذوق والوجد،ومن ثم يصعب إخضاعها لمعايير موضوعية، وتحتاج إلى أسلوب معين من المعالجة، لا يتسع له مجال مقالة كهذه.

---

(١) لا بد من الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمين بداية بالكندي وانتهاء بابن رشد، أوردوا بعض الأدلة والبراهين فيما يتعلق بوجود الله تعالى، مستمدة من القرآن الكريم، كما كتب ابن رشد كتابه المشهور «مناهج الأدلة في عقائد الملة»ولكن تلك الأدلة لم يطورها الفلاسفة، كما لم تكن موضع اهتمام من قبل الدارسين للفلسفة الإسلامية، فيما بعد، كما أن ما كتبه ابن رشد ينظر إليه في إطار الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين، وفي إطار الرد على الغزالي الذي هاجم الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، فكأن ابن رشد يريد أن يبين أن أدلة الفلاسفةوطرقهم في البرهنة، أقرب إلى طريقة القرآن ومنهجه من طرق المتكلمين. انظر مقدمة أستاذنا الدكتور/ محمود قاسم رحمه الله، لكتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون) ج ٣ ص:١٠٨٣

المنهج القرآني

مصادر المعرفة ووسائلها في القرآن الكريم

مصادر المعرفة.إن المصدر الأساس للمعرفة الإنسانية في التصور القرآني، هو الله تعالى الذي علم الإنسان ما لم يعلم، و﴿**وعلَّم آدم الأسماء كلَّها**﴾ البقرة:٣١، وأنه سبحانه وهب الإنسان وسائل المعرفة من السمع والبصر والفؤاد. ويتلقَّى الإنسان تلك المعارف الإلهية عن طريق الوسائل التي منحها الله له (الحواس والعقل)، فيما يتعلق بالمعارف الكونية. أما مسائل الغيب، فإنَّ الله زود بها الإنسان عن طريق الوحي الإلهي ويتلقاها الإنسان بعقله.

وبناء على ذلك فإن للمعرفة في التصور الإسلامي مصدرين. الكون والوحي الإلهي .

المصدر الأول للمعرفة الإنسانية هو الوحي: لاسيما فيما يتعلق بعالم الغيب الذي لا سبيل إلى إدراك حقائقه عن طريق الحس، ولا معرفة تفاصيله عن طريق العقل، لأن كلاً من الحس والعقل وسائل يهتدي بها إلى عالم الشهادة أو العالم المادي، ولا سبيل إلى إدراك ما وراء هذا الكون المشاهد، أو عالم الغيب عن طريقها. ومن ثم كان المصدر الوحيد لتلك الحقائق هو الوحي الإلهي الذي اهتم بقضايا العقيدة والأصول التي تبنى عليها من إيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الأخر، والقدر خيره وشره. وقد وردت أصول هذه العقيدة متضمنة في أيات القران الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**آمن الرَّسُولُ بما أُنزِل إليه من ربِّه والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكُتُبِه ورُسُلِه لا نُفرِّقُ بين أحد من رُسُلِه وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربَّنا وإليك المصيرُ**﴾ البقرة:٢٨٥، انظر أيضاً. (النساء: ١٣٦، والبقرة. ١٧٧)، وحديث جبريل الذي سأل فيه النبي ﷺ، عن الإسلام والإيمان والإحسان، وجاء فيه عن الإيمان «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»[٢]. وقد فصل القران القول في تلك الأركان، وآثارها في حياة الإنسان فرداً وجماعة.كما اهتم بالآثار المترتبة على العقيدة وتمكنها في النفس من ثقة بالله وتوكل عليه ورضى بقضائه وقدره الخ.

(٢) جامع الأصول (لابن الأثير) ج١ ص ٢٠٨-٢١٠.

وتكتسب هذه المعرفة عن طريق الأنبياء الذين تلقوا الوحي عن الله سبحانه وتعالى، ويجد الإنسان في المعرفة المستمدة من الوحي، إجابة على الأسئلة التي لا سبيل إلى معرفتها عن طريق الحواس أو العقل مثل من أوجد الإنسان والكون ؟، وما الغاية من هذا الوجود ؟وما ذا بعد هذه الحياة؟.

أما المصدر الثاني للمعرفة الإنسانية فهو الكون.وقد أشار القرآن الكريم إلى كثير من الظواهر الكونية، في الأرض والسماء وما بينهما، كما سجل حركة الإنسان على هذه الأرض وتفاعله معها.وقد سعى القرآن من خلال تلك المعارف الكونية إلى أن تكون معرفة الإنسان بالكون، برهانا لإثبات العقائد الغيبية. فالعلاقة بين العلمين علم الغيب وعلم الشهادة علاقة تكامل وتعاضد، لا علاقة تمانع وتدافع، والمعرفة الكونية تجيب على أسئلة مهمة للإنسان، تتعلق بعالم الشهادة وواقع الإنسان المعاش مثل كيف يعيش الإنسان على هذه الأرض ؟ وكيف يستفيد من مواردها؟ وكيف يحافظ على كيانه؟ الخ

وسائل المعرفة: يتلقى الإنسان معارفه بواسطة حواسه وعقله، وعن طريق الحواس يدرك الإنسان المحسوسات ويحصل على المعرفة المتصلة بعالم الشهادة، ويستنبط بعقله ويستنتج من خلال ملاحظاته العديد من المعارف والعلوم.

ويتمثل دور العقل في المعرفة في أنه قد يستقل أحيانا، وبقدراته الذاتية، بإدراك بعض المعارف الضرورية أو المنطقية، وهي المعرفة التي تشترك فيها جميع العقول والتي لا تحتاج إلى التجربة الحسية مثل الكل أكبر من جزئه، والضدان لا يجتمعان. وقد يقوم العقل بطريقة عقلية صرفة بالجمع بين معرفة عقلية ومعرفة أولية أو بين معرفتين عقليتين ليصل إلى معرفة جديدة وراء العالم المشاهد، ولا يستطيع أن ينالها بعمل العقل مع الحواس لأنها من طبيعة عالم الغيب التي ليست تجريبية» وفيما عدا هذا النوع من المعارف العقلية المحدودة فإن العقل يحصل على معظم معارفه عن طريق تفاعل الحواس مع مصادر المعرفة الرئيسية الكون والوحي، وأن العقل والحواس يعملان في مجال الكون ادراكا وتأملا واستكشافا، ومن هنا جاء اهتمام القرآن الكريم بالعقل وأنشطته في النظر والتفكر والتدبر والاستنباط.. الخ. ومن خلال المعرفة الكونية يصل الإنسان إلى معرفة الغيب وهي المعرفة الإيمانية الأوسع.مع التأكيد على أن العقل مهما عرف عن الغيب فلن يستطيع أن

يقدم تفاصيل في هذا المجال.ومن ثم فإن دوره في الكون لا يعدو أن يكون وسيلة لمعرفة الغيب من خلال الآثار الدالة عليه في عالم الشهادة..

وكما للعقل دور في معرفة الكون فإن له أيضاً دوراً فاعلاً في معرفة الوحي. ويتمثل هذا الدور في: أ- تدبر نصوص الوحي للوصول إلى معرفة يقينية تثبت أن هذه النصوص من الله تعالى، وأنها هي الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ب- تدبر النصوص لفهمها واستنباط الأحكام منها ثم العمل بها.

أما دور الحواس في المعرفة، فلها دور في معرفة الكون والوحي: ١- ففيما يتعلق بمعرفة الكون فإن دور الحواس يتكامل مع دور العقل، في تكوين المعرفة الكونية والتي يريد منها القرآن التوصل إلى المعرفة الغيبية.

وفيما يتعلق بمعرفة الوحي، فتشير الآيات القرآنية إلى حرص القرآن على أن تسمع آياته، وأن مجرد هذا الاستماع، قد يكون طريقا للهداية، لذا عارضه المشركون وسعوا إلى صد الناس عن الاستماع إلى آيات الله، حتى لا يقعوا تحت تأثيرها. وهاتان الوسيلتان للمعرفة- الحس والعقل- مرتبطتان، لا تستغني إحداهما عن الأخرى، إذ إن العقل مرتبط بحدود الزمان والمكان ويعمل من خلال التجارب والمشاهدات التي تمده بها الحواس، والعقل حاكم على الحواس يحول إحساساتها إلى إدراكات حقيقية ومعارف يقينية، ولكنه لا يستطيع أن يحكم بشيء في عالم المحسوسات دون أن تقدم له الحواس مادة المعرفة. وغاية ما تصل إليه الحواس، هو إدراك المحسوسات والمشاهدات إدراكاً جزئيا، بينما يستطيع العقل تجريد المعاني من المحسوسات، والربط بين المعاني والتصورات.

وقد أشار القرآن الكريم في عديد من آياته إلى هاتين الوسيلتين، كما في قوله تعالى **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾** النحل:٧٨. وقوله تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾** الإسراء ٣٦. وتشير ايات القران أيضاً إلى أن الله أودع في قلوب الناس البديهيات، أو المعارف الفطرية الضرورية التي يفرق بها الإنسان بين الحق والباطل والخير والشر، وما يجعل النفس مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها. كما زود الإنسان بالوسائل والأدوات اللازمة لتحصيل الكثير من

المعارف والعلوم، ووهبه بذلك أصول المعرفة ووسائل كسبها وتنميتها. ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَم، الَّذي علَّمَ بالْقَلَم، عَلَّم الْإنسانَ مَا لَمْ يعْلَمْ﴾ العلق:٣-٥. وقوله تعالى: ﴿كمَا أَرْسلْنَا فيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عليْكُمْ آياتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُون﴾، البقرة: ١٥١. وقوله: ﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾، يوسف ٣٧وقوله أيضا. ﴿وَعلَّم آدم الأَسْماء كُلَّها﴾ البقرة:٣١. وهكذا فإن الإنسان في المنظور الإسلامي لم يعثر على المعرفة من خلال بحثه فحسب كما تدعي الأساطير اليونانية، بل إن الله تعالى هو الذي وهب الإنسان بعض المعارف وأصولها، كما منحه وسائل كسب المعرفة، ليستكشف وينمي بعض معارفه.

وقد تعرض للعقل بعض العوائق التي تحول بينه وبين المعرفة الحقة، و من ثم عمد القرآن إلى بعض الإجراءات التي تصون العقل وتحفظه من أن يخطئ في أحكامه، ومن ذلك: إنه دعا الإنسان بأن لا يقبل شيئاً على أنه حق إلا إذا قام عليه الدليل والبرهان ﴿وَمن يدْعُ مَعَ اللَّه إلهاً آخرَ لا بُرْهَانَ لهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِند رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾، المؤمنون:١١٧، ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، البقرة:١١١، كما أمر بالبعد عن الظنون والأوهام سواء فيما يتعلق بعالم الغيب أم عالم الشهادة لأن الظن واتباع الهوى يؤديان بالناس إلى الضلال وفساد أمر الدين والدنيا والآخرة ولا تغني عن الحق شيئاً ﴿يظُنُّون بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجاهلِيَّة﴾ آل عمران:١٥٤، ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنّاً إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللّهَ عَلَيمٌ بِمَا يفْعلُون﴾، يونس. ٣٦. ﴿إِن يتَّبِعُون إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾، النجم:٢٣. كما حارب الإسلام التقليد واتباع الاباء والأسلاف على غير وعي ولا بصيرة ﴿وإِذَا قِيل لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾، البقرة: ١٧٠، ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُون، قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ الزخرف: ٢٣- ٢٤.

منهج القرآن في تقرير قضايا العقيدة

وفقاً لتصور القرآن الكريم لمصادر المعرفة ووسائلها، عالج قضايا العقيدة، وسلك في

الاستدلال عليها أساليب شتى تبعاً لتنوع وسائل المعرفة، واختلاف استعدادات الناس، وطبيعة المخاطبين، وتفاوت مداركهم.ويمكن أن نميز في هذا الصدد بين نوعين من الأدلة:أدلة الفطرة، والأدلة الجدلية الحجاجية.

أدلة الفطرة:

يستند هذ النوع من الأدلة على تأكيد فطرية الإيمان بالله تعالى وتوحيده، وأن ما يقع فيه الإنسان من شرك هو نتيجة، لطمس تلك الفطرة وضعفها، لذلك عمد القرآن الكريم إلى استثارة كوامن الفطرة فى النفس الإنسانية، وجاء الخطاب العام للقران الكريم فيما يتعلق بقضايا العقيدة، موجهاً لعناصر التلقي عند الإنسان من حواس وعقل وقلب، ويبدو هدا المنهج واضحاً فى تناول القرآن لسائر قضايا العقيدة، كالإيمان بالله والحياة الاحرة والنبوات وغيرها.

ففي قضية الأُلوهية والتوحيد مثلا، ركز القرآن الكريم على ظاهرة الخلق، وما إرتبط بها من تقدير وتسوية وهداية، وما يسودها من ترتيب ونظام، كأقوى دليل على وحود الله تعالى ووحدانيته.

فالقران الكريم اعتمد على هذه الفطرة الكامنة في النفس الإنسانية، وخاطب الناس بما يوقظ هذه الفطرة، ويبعث هذه العاطفة وينميها ويقويها ويصلح ما اعتورها من فساد الشرك، وانحراف فى تصور صفات الذات الإلهية. ثم إنه غذى هذه الفطرة بطلب التأمل والنظر والتفكير في كل ما حولنا من أشياء، ولفت أنظار الناس كافة إلى أن يتأملوا ويتفكروا فيما أودع الله فى هذا الكون من المظاهر الدالة على وحدانيته وقدرته

ولم تأتِ براهين القرآن مقيدة بأشكال وقوالب معينة، كما هو الشأن في براهين المنطق الأرسطي، كما لم يستخدم ألفاظاً فلسفية ومصطلحات كلامية، لأن القرآن لم يأت لطبقة الفلاسفة والمتكلمين، ولا للعلماء وحدهم، بل جاء للناس كافة، ومن ثم اعتمد على الفطرة: القاسم المشترك بين الناس جميعا واتبع القرآن الكريم في البرهنة على وحود الله تعالى مثلا، منهجاً معيناً يتمثل في: مخاطبة الفطرة، وتفجير ينابيع المعرفة داخل النفس الإنسانية عن طريق إخراج الإنسان من العادة والإلف والغفلة وعدم الانتباه إلى ما يجرى في الكون، وإرشاده إلى النظر فيما حوله والتفكير في عجائب الخلق الإلهي في الأنفس

والافاق، وما في ذلك من عجيب الصنع ودقة الإبداع وتحقيق الغاية والهدف. وهذا منهج يصلح للعامة الذين يقنعون بالنظر في ظواهر الأشياء والكائنات، فتحدث في أنفسهم، هيبة ورهبة واستشعاراً بعظمة الخالق وجلاله. كما يصلح للعلماء، الذين يدعوهم القرآن إلى التدقيق والنظر العميق في كل جزئية من جزئيات الكون، من إنسان ونبات وحيوان، ومعرفة أسرار الخلق الإلهي فيها، والقوانين التي تحكم كل ظاهرة من تلك الظواهر وكل جزئية من تلك الجزئيات، والوصول بذلك الى معرفة الله تعالى حق المعرفة، ويكونون بذلك أشد خشية له سبحانه وتعالى: **﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾**، فاطر:٢٨. ولو اتبع المسلمون هذا النهج القرآني، لكان لهم إسهام عظيم فى التقدم العلمي المعاصر، كما كان لأسلافهم، الذين أدركوا هذا الأمر واستجابوا لنداء القرآن فكانوا رواداً في العلم والمعرفة وحُدَاةً فى مجال الحضارة والمدنية والعمران.

أدلة القرآن الجدلية:

بالإضافة إلى ذلك المنهج الذي يعتمد على مخاطبة الفطرة والأدلة التي تقوم عليه، استخدم القرآن أساليب من الحجاج والجدل، وطرق الإقناع والبرهنة مع الجاحدين والمنكرين والمتشككين وأصحاب الأهواء والشبهات.ومن أدلة القرآن الجدلية وحججه البرهانية ما يلي:

١-السبر والتقسيم: «هو باب من أبواب الجدل يتخذه المجادل سبيلا لإبطال دعوى من يجادله، ويكون ذلك بحصر أوصاف أو أقسام الموضوع الذي يجادل فيه، ثم يبين أنه ليس في أحد هذه الأقسام أو الأوصاف خاصية تسوغ قبول الدعوى فيه، فتبطل دعوى الخصم عن طريق هذا الحصر المنطقي للموضوع».[4] ومن أمثلة هذا المنهج من القرآن، قول الله تعالى: **﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ....﴾** إلى قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾**، الأنعام: ١٤٣-١٤٤.يقول السيوطي: «إن الكفار لما حرموا ذكور الأنعام تارة وإناثها تارة أخرى، رد تعالى ذلك عليهم بطريق السبر والتقسيم، فقال: إن الخلق لله تعالى، خلق من كل زوج مما ذُكر، ذَكَراً وأُنثى، فمم جاء تحريم ما ذكرتم ؟أي ما علته؟. لايخلوا الأمر: إما أن يكون من جهة الذكورة، أو الأُنوثة، أو اشتمال الرحم الشامل لهما،

(٤) مناهج الجدل في القرآن الكريم (زاهر الألمعي) ص.٧٤

أو لا يدرى له علة وهو التعبدي، بأن أُخذ ذلك عن الله تعالى، والأخذ عن الله تعالى إما بوحي وإرسال رسول، أو سماع كلامه ومشاهدة تلقي ذلك عنه، وهو معنى قوله ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهداء إِذْ وَصَّاكُمُ اللّهُ بِهذا﴾. فهذه وجوه التحريم لا تخرج عن واحد منها الأول، يلزم عليه أن يكون جميع الذكور حراما. الثاني، يلزم عليه أن تكون جميع الإناث حراما. الثالث، يلزم عليه تحريم الصنفين معا. فبطل ما فعلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة، لأن العلة على ما ذكر تقتضي إطلاق التحريم. والأخذ عن الله بلا واسطة باطل، وإذا بطل جميع ذلك ثبت المُدَّعَى وهو أن ما قالوه افتراء على الله »[5]

٢-الأقيسة الإضمارية وهي «التي تحذف فيها إحدى المقدمات مع وجود ما ينبئ عن المحذوف».[6] وهو أسلوب شائع في القران. وقد ذكر الغزالي، أن القران مبناه الحذف والإيجاز، أي في شكل الأقيسة، واقرأ قوله تعالى يرد على النصارى الذين يزعمون أن عيسى ابن الله لأنه خلق من غير أب ﴿إنَّ مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقهُ من تُراب ثمَّ قال لهُ كُن فيكُون، الحقُّ من رَبّك فلا تكُن مّن الْمُمْترين﴾، ال عمران ٥٩-٦٠. وسياق الدليل ان ادم خلق من غير أب ولا أم، وعيسى خلق من غير أب، فلو كان عيسى إلها بسبب ذلك، لكان ادم أولى، لكن أدم ليس ابنا ولا إلها باعترافكم، فعيسى أيضاً ليس ابناً ولا إلها.[7]

٣- قياس الخلف وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وذلك لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يخلو المحل من أحدهما، كالمقابلة بين العدم والوجود وقد ورد هذا النوع من القياس في قوله تعالى ﴿أفلا يتدبّرُون الْقُرَان ولوْ كان منْ عند غيْر اللّه لوجدُواْ فيه اخْتلافاً كثيراً﴾. النساء ٨٢، فإذا ثبت أن القران ليس فيه اختلاف ولاتضارب في مقرراته وعباراته -وهو قطعا كذلك ، فإنه يثبت النقيض، وهو أنه من عند الله تعالى».[8]

٤- قياس الدلالة أو التمثيل وهو إلحاق أحد الشيئين بالاخر، أو الجمع بين الأصل

(٥) الإتقان في علوم القران (السيوطي) ج ٤ ص ٥٥

(٦) مناهج الجدل (الألمعي) ص٧٦.

(٧) المعجزة الكبرى (محمد أبو زهرة) ٣٩٨

(٨) المرجع نفسه ٤٠١

والفرع بدليل العلة وما لزم منها.»[9] وذلك بأن يقيس المستدل الأمر الذي يدعيه على أمر معروف عند من يخاطبه، أو على أمر بديهي لاتنكره العقول، ويبين الجهة الجامعة بينهما.[10] ومن الأمثلة على ذلك قول الله تعالى. ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾، فصلت: ٣٩. يقول ابن القيم·س فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة.»[11]

٥ قياس الأولى. «وهو ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه».[12] ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿**أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ**﴾ يس.٨١. وقوله ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إَلاَّ كُفُوراً**﴾ الإسراء.٩٩. فقد دلَّ سبحانه، في هذه الآيات وأمثالها، على البعث بخلق السموات والأرض، وأكد هذا القياس بضرب من الأولى، وهو أن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، فالقادر على خلق ما هو أكبر وأعظم، أقدر على خلق الناس، وليس أول الخلق بأهون عليه من إعادته.

وقد تنوعت أساليب الجدال القرآني وتعددت طرق الاستدلال والبرهنة، لتبين الحق لمختلف أنواع المخاطبين، وترد على المعارضين، وتكشف بطلان ما اعتقدوه، ووهم ما تمسكوا به من أدلة وبراهين. يقول الراغب الأصفهاني· «قد اشتمل القرآن الكريم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد، ينبئ عن كليات المعلومات العقلية والسمعية، إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أورده على عادات العرب دون دقائق طرق الحكماء والمتكلمين[13]. ولعل مثل هذه النظرة إلى البراهين القرآنية، هي التي

(٩) أعلام الموقعين ١٣٨/١

(١٠) مناهج الجدل (الألمعي) ص:٧٨

(١١) أعلام الموقعين: ١/ ١٣٩.

(١٢) شرح العقيدة الأصفهانية(ابن تيمية) ص·٤٩.

(١٣) مقدمة في التفسير (ابو القاسم الحسن بن محمد بن الفضل الأصفهاني) – ص:٤٧/٤١.

أدت بالغزالي إلى محاولة الرجوع بأصل المنطق لا إلى أرسطو، بل إلى علوم الوحي والقران، ومحاولة استخراج العديد من البراهين الاستنباطية، والأقيسة البرهانية، وبعض أشكال المنطق الأرسطي، من آيات القرآن الكريم.[14]

بعض خصائص المنهج القرآني:

تميز المنهج القراني وما قام عليه من أدلة وبراهين فطرية أو جدلية بعدة خصائص من أهمها.

١- **استناده إلى براهين مقدماتها بدهية أو مسلمة**: إن أدلة القران يقينية تقوم على مقدمات بدهية يسلم بها العقل، لا خلاف حولها ولا شك فيها، ولا تحتاج إلى برهان أو دليل، ومن ثم كانت ملزمة للمعاندين والجاحدين. ويكفي أن نشير إلى حجاج إبراهيم عليه السلام للنمرود، الوارد في قوله تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾** البقرة ٢٥٨. يقول ابن القيم «فتأمل هذا الكلام وعجب موقعه في قطع الخصوم وإحاطته بكل ما وجب في العقل، وأخذه بمجامع الحجة التي لم تبق لطاعن مطعناً ولا سؤالا»[15].

٢- **البساطة والوضوح**: تتميز أدلة القرآن بالبساطة والوضوح والبعد عن التعقيد والالتواء، فهي أدلة قريبة الدلالة، واضحة المعاني، ميسورة الإدراك، سهلة التصور، ومن ثم كانت مناسبتها لجميع العقول على اختلاف مستوياتها، وللعامة والخاصة على السواء. يقول الشيخ نديم الجسر: «وإذا تفحصنا كتاب الله من قريب، وجدناه يحتوي على كل البراهين البديهية السهلة البسيطة الواضحة التي يدركها العقل بدون أن يحتاج إلى الغوص في الحجج والاستدلال والجدل، ومن غير أن يعتريه ارتباك أو عجز أو وهم، وهي البراهين التي أكثر من ذكرها القران واعتمد عليها أكثر مما اعتمد على

---

(١٤) انظر: ما كتبه الغزالي في (القسطاس المستقيم) و«معيار العلم» و«محك النظر» وغيرها من كتبه المنطقية وأيضاً منهج الجدل في القرآن الكريم، (زاهر الألمعي)) ص:١١١

(١٥) الصواعق المرسلة على الجهمية المعطلة (ابن القيم)، ج٣ ص٤٨٩.

البراهين العقلية المركبة الأخرى، لأنه يستوي في إدراكها الجاهل الساذج والعالم الفيلسوف. أما الساذج فيدركها إجمالاً لبساطتها ووضوح بداهتها، وأما العالم فيدركها تفصيلا، ويعلم أن هذه البداهة في أدلة القران، تعتمد على شواهد كثيرة تؤلف بمجموعها حكماً عقلياً يكون إنكاره بمثابة الإنكار لقضية رياضية بحتة»[16].

٣- **الإيجاز:** تتميز أدلة القرآن بالإيجاز، والدلالة على المعنى بأبلغ عبارة وأوجزها. ويكفي لبيان ذلك الإعجاز الإلهي فى التعبير، أن تشير إلى قول الله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيم، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾، يس ٧٨-٨٣.

- تنوع أضرب الاستدلال: يتميز منهج القرآن بتنوع أضْرب الاستدلال التي تسد على الخصم باب الاعتراض والشك والإنكار. وقد سلك القرآن في الاستدلال على قضايا العقيدة، مسالك عقلية مختلفة، وجاءت أدلته حاسمة قاطعة لكل أنواع الإنكار أو الشك أو الظن أو التردد.ويمكن أن يلاحظ ذلك في استدلال القرآن الكريم على: قضية البعث، وقضية النبوات، وغيرها من قضايا العقيدة التي تناولها القران.[17]

المنهج الكلامي

منهج المتكلمين في تقرير قضايا العقيدة

علم الكلام علم إسلامي نشأ في البيئة الإسلامية، واستمد قضاياه ومسائله، من القرآن والسنة. أما صياغة تلك القضايا والمسائل، ووضع المناهج للتعبير عنها والبرهنة عليها، فقد مال علماء الكلام، مع استصحابهم للنصوص الشرعية، إلى استخدام العقل والتركيز على مناهجه وبراهينه.

وقد استند المتكلمون في شرعية استخدامهم للنظر العقلي - إلى ما ورد في القرآن الكريم من أمر باستخدام العقل وإعماله في الكون والأنفس، وحث القرآن الكريم على

(١٦) قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن. (نديم الجسر) ص. ٢١٠

(١٧) انظر الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة (عبد الكريم نوفان عبيدات) ص: ٢٥٥-٤٥٣.

النظر والتفكر والاعتبار. كما أن احتكاك المتكلمين بأصحاب الديانات والملل والثقافات الأخرى ومجادلتهم، وردهم على أصحاب تلك العقائد والاتجاهات الفكرية المخالفة للإسلام، كان له أثر انعكس في صياغتهم لمناهجهم وأساليبهم، التي توجهت في الأساس إلى الدفاع عن العقائد الإيمانية وإقامة الأدلة والبراهين عليها.

نتيجة لذلك نجد أن علم الكلام يقوم على دعامتي العقل والشرع، وفي هذا تلتقي كل المدارس الكلامية، على اختلاف فيما بينها، في تحديد العلاقة بين العقل والشرع. فالمعتزلي واصل بن عطاء يذهب إلى أن الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه وحجة عقل أو إجماع من الأمة[١٨]. كما يقرر القاضي عبد الجبار أن الدلائل أربعة «حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع»[١٩]. وبالمثل يذهب الأشاعرة إلى أن جملة الطرق التي تدرك بها العلوم تنحصر في خمسة: العقل والكتاب والسنة والإجماع والقياس. أما الماتريدي (ت.٣٣٣هـ) فيقرر في كتابه التوحيد: «أن أصل ما يعرف به الدين وجهان أحدهما السمع والآخر العقل»[٢٠]. وبهذا يختلف الكلام عن الفلسفة، التي تستند إلى العقل وأحكامه من غير اعتبار للشرع أو الوحي.

ومع اصطحاب المتكلمين للسمع والعقل معاً فإن اعتدادهم بالدليل العقلي والاعتراف بصحة ما يدل عليه في المسائل الاعتقادية، أدى بهم الى القول. بوجوب النظر والاستدلال العقلي كأساس للاعتقاد، وعدم الاكتفاء بالتقليد في قضايا العقيدة.كما أنّهم أثاروا قضية العلاقة بين العقل و النقل بصورة حادة، و استخدموا التأويل كمنهج، واتخذوا موقفا سلبياً تجاه أحاديث الآحاد كمصدر للعقيدة.

القول بوجوب النظر العقلي كأساس للايمان:

ليس المراد بالنظر العقلي، عند المتكلمين، التفكير أو مجرد استعمال العقل والفهم، فهذا مما لا خلاف حول الأخذ به بين المسلمين جميعا، ولكن أراد المتكلمون بالنظر الذي أوجبوه، «قيام العقل بالاستدلال، بجهد ذاتي، يتبع فيه القواعد المنطقية، دون أن يستند إلى شيء من السمع أو النقل»[٢١].

(١٨) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (علي سامي النشار) ج ١ ص.٣-٤.

(١٩) شرح الأصول الخمسة (القاضي عبد الجبار) ص:٨٨

(٢٠) كتاب التوحيد (الماتريدي) ص. ٨-١٠

(٢١) انظر: الفرق في الميزان (يحي هاشم) ص:٣٦١.

وقد أوجب المتكلمون على اختلافهم، النظر العقلي بهذا المفهوم على كل مكلف، واستندوا في ذلك على ما يلي: ١- إنه لا سبيل إلى تحصيل الإيمان بالله والإقرار بصفاته إلا بالنظر في الأدلة ومعرفة شروط البراهين ووجه دلالتها على المطلوب وكيفية إنتاجها وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج. ٢- كذلك بالنسبة للنبوات فإنه لا يمكن معرفة صدق الرسول إلا بالنظر في المعجزة ومعرفة حقيقتها، وشروطها، ووجه دلالتها على أنه صادق في دعوى النبوة. لذلك فإن النظر لا بد منه كمدخل للإيمان بالله تعالى وبالنبوات.

فالقاضي عبد الجبار، من المعتزلة، يذهب إلى: «أن أول الواجبات هو النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى. لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[٢٢]. ويحكي الشهرستاني عن أبي الهذيل العلاف هذا الرأي نفسه فيقول العلاف: «إنه يجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالدليل قبل ورود السمع من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا»[٢٣].

ويذهب الأشاعرة إلى ما ذهب إليه المعتزلة من وجوب النظر، بل ادعى بعض الأشاعرة الإجماع على ذلك. فيقول الإيجي: «أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تتم إلا بالنظر، إذ هي أمر غير بديهي، ومالا يتم الواجب إلاَ به فهو واجب»[٢٤].

وبالمثل ذهب الماتريدية، إلى أن معرفة الله إنما وجبت بالعقل دون سائر الأحكام، بمعنى أنه لو لم يرد الشرع مخبراً عن الله تعالى لأدرك العقل استقلالاً وجوده، لوضوح الدلالة عليه سبحانه، فالعقل عندهم مبين لمعرفة الله كالرسول. وقال شيخ زاده: «ذهب جمهور مشايخ الحنفية، إلى أنه تعالى، لو لم يبعث إلى الناس رسولا، لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق»[٢٥].

مصدر إيجاب النظر:

رغم اتفاق المتكلمين على وجوب النظر، فقد اختلفوا حول المصدر الموجب للنظر: هل هو

(٢٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (القاضي عبد الجبار)، ص:٨٨-٨٩.

(٢٣) الملل والنحل (الشهرستاني) ج١، ص: ٥٢

(٢٤) انظر. المواقف (الإيجي) ص: ٢٩

(٢٥) كتاب نظم الفرائد وجمع الفوائد(شيخ زاده) ص:٤٦

العقل كما قال المعتزلة، أم الشرع كما ذهب الأشاعرة ؟. فالمعتزلة أوجبوا معرفة الله بالعقل، لأن العقل عندهم يستقل بالأحكام في المصالح فيحسن ويقبح، ويأتي الشرع مذكراً فقط ومؤيداً للعقل، و عليه فإنّ أصول المعرفة، وشكر النعم واجب عقلاً قبل ورود السمع، بمعنى أن العقل يوجب معرفة الله وشكره. ولو لم يبعث الله تعالى لنا الرسل. فبالعقل ينبغي معرفة الله سبحانه وتعالى بجميع أحكامه وصفاته.[٢٦]

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن وجوب النظر لا يكون عن طريق العقل مستقلاً عن الشرع، كما هو عند المعتزلة، بل قالوا بأن الشرع، لا العقل، هو الذي يوجب الأحكام، ويحسن ويقبح. وقد استدل الأشاعرة على قولهم هذا، بالقران والسنة والإجماع.[٢٧]

إيمان المقلد:

رغم اتفاق المتكلمين على وجوب النظر فقد اختلفت أراؤهم حول مسألة التقليد في العقائد، والحكم على من أمن ولم ينظر ولم يستدل على إيمانه على قولين

الأول: رأي المعتزلة الذين ذهبوا إلى عدم صحة إيمان المقلد، وحكموا بكفر من أمن ولم يقم الدليل على إيمانه..

الثاني: رأي الماتريدية والأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ إيمان المقلد صحيح، ولكنه اثم على تركه النظر والاستدلال.

بينما ذهب كثير من الفقهاء من الحنابلة والظاهرية وغيرهم إلى جواز التقليد في العقائد ولم يسلموا بقول من منعوا التقليد، بل ذهب هؤلاء إلى أن النظر واجب على من يستطيعه ويمتلك وسائله وأدواته، واعتبر ابن حزم أن من سلك طريق الاستدلال فقد أتى بفعل حسن، ولكن ذلك لا يجب عليه»[٢٨].

وقد رفض هؤلاء التمييز بين الأحكام والعقائد في هذا الصدد، بل قالوا بأن العامي، الذي لا يستطيع النظر والاستدلال، يجوز له التقليد في العقائد والأحكام، كما أن من

---

(٢٦) انظر الملل والنحل (الشهرستاني) ج١ ص:٤٥، ٧٠.

(٢٧) انظر صون المنطق و الكلام (السيوطي) ص ١٧٠، التفسير الكبير (الرازي)ج ١ ص ٩٢ الجامع لأحكام القران ج/٤ ص ٣١٠

(٢٨) انظر الدرة فيما يجب اعتقاده (ابن حزم) ص: ٣٩٠-٣٩١

يستطيع الاستدلال لا يجوز له التقليد في العقائد والأحكام، لما ورد من أدلة تذم التقليد والمقلدين من غير تمييز بين المقلد في الأحكام والمقلد في العقائد. وأكدوا بأن طرق الإيمان متعددة وأيُّهما سلك الإنسان وآمن فإيمانه صحيح.[29]

وقد انتقد الغزالي موقف المتكلمين من هذه القضية، ، «فهؤلاء - كما يقول- ضيقوا رحمة الله تعالى الواسعة على عباده أولا، وجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواترت به السنة ثانيا، إذ ظهر من عصر رسول الله ﷺ وعصر الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب، كانوا مشغولين بعبادة الوثن، ولم يشتغلوا بتعلم الدلائل، ولو اشتغلوا بها لم يفهموها، ومن ظن أن مدارك الإيمان: الكلام، والأدلة المحررة، والتقسيمات المرتبة، فقد أبدع جد الإبداع، لا بل الإيمان نور يقذفه الله تعالى في قلب عبده عطية وهداية من عنده»[30]

العلاقة بين العقل والنقل:

رغم قول المتكلمين بوجوب النظر العقلي، كما أشرنا، فقد تفاوتت مواقفهم في تقديرهم للعقل وأدلته مقارنة مع الأدلة النقلية.

المعتزلة والعلاقة بين العقل والنقل:

لعل المعتزلة أكثر الفرق الكلامية جنوحاً فى هذه المسألة، إذ إنهم رفعوا أدلة العقل إلى درجة علت بها أحياناً على منزلة الأدلة السمعية، ووضعوا الحجة العقلية فى مقدمة مصادر العقيدة الإسلامية، بينما جعلوا المصادر الأولى، من قرآن وسنة وإجماع، تابعة لها أو تالية لها. وقد بنى المعتزلة موقفهم هذا على حجة أن العقل أصلٌ للشرع، لأن به نعرف صحة الشرع، وعليه فلا يصح أن يستدل بدليل سمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته، وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة، و إلاّ صار الأصل فرعا، وذلك دور[31] باطل، ومتناقض. فالقرآن، فى رأيهم، لا يمكن أن يستدل به على ما

(٢٩) انظر شرح مسلم ١/٢١٠-٢١١.

(٣٠) فيصل التفرقة فيما بين الإسلام و الزندقة (الغزالي) ص ٩٧، إحياء علوم الدين (الغزالي) ج١، ص ١١٣

(٣١) الدور هو: توقف الشيء على نفسه، أي أن يكون هو نفسه علة نفسه، وهو مستحيل بداهة، ومن أمثلة ذلك القول:بأن الكون وجد بنفسه من العدم المطلق

يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره، وأنه تعالى لا يجري المعجزة على أيدي الكذابين، وذلك متوقف على معرفة كونه عدلاً حكيماً لا يفعل القبيح، وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالماً بقبح القبائح وأنه مستغنٍ عنها، فلو استدللنا على هذه الأصول الاعتقادية بالنص، الذي يتوقف إثباته وكونه حجة على ثبوتها، لكان ذلك دوراً لتوقف كل منها على الآخر[٣٢]، ولهذا السبب نفسه، فإنه لا يجوز الاستدلال بالسنة والإجماع على مسائل العدل والتوحيد.

ولكن هذا لا يعني أن المعتزلة يرفضون الاستدلال بالأدلة الشرعية، فقد سبق أن مر بنا رأي القاضي عبد الجبار، وقوله بأن الأدلة أربعة «حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع». فهو إذن لا يلغي الدليل الشرعي، وإنما يضع في المقدمة الدليل العقلي، ويعلل ذلك بقوله: «وأولها دلالة العقل لأن به نميز بين الحسن والقبيح، ولأن به نعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع»[٣٣].

ويذهب القاضي، في جداله مع من خالفه الرأي في هذه المسألة، إلى أن تقديم العقل على الكتاب، ليس تقديم تشريف وإنما هو تقديم ترتيب، فالخارج من منزله يسعى إلى المسجد، ولا بد أن يصل المسجد عبر الطريق، فالمرور بالطريق قبل المسجد لا يعني تفضيل الأول وتشريفه على الثاني وإنما هو الترتيب المنطقي للأمور.

فالعقل عند المعتزلة إذن ليس وحده، كما هو الحال في العقلانية اليونانية الغربية، وإنّما معه الكتاب والسنة والإجماع، فالمؤاخاة والتزامل والعلاقة قائمة ومتحققة هنا بين العقل والنقل كسبيلين للبرهنة والاستدلال[٣٤]. ومما يؤيد هذا موقف القاضي عبد الجبار من البراهمة الذين ينكرون النبوات بحجة أنَّ ما أتى به الأنبياء في نظرهم، لا يخلو إما أن يكون موافقاً للعقل ففي العقل غنية وكفاية، وإما أن يكون مخالفاً له فلا يقبل. وقد رفض القاضي هذا الموقف وحاول أن يثبت للبراهمة أن العقل ليس فيه الكفاية، أو يمكن الاستغناء به عن الرسل، بل إنَّ الله خلق العقل بطبيعة تتلاءم مع ما جاءت به الرسل، ويستحيل أنْ يأتي الرسل بما يخالف العقل[٣٥].

---

(٣٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام (حسن الشافعي) ص: ١٥١.
(٣٣) فضل الاعتزال أو طبقات المعتزلة (القاضي عبد الجبار) ص: ١٣٩
(٣٤) انظر: القرآن والنظر العقلي (فاطمة إسماعيل) ص: ٢٥٨
(٣٥) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٥٦٣ وما بعدها

الأشاعرة وقضية العلاقة بين العقل والنقل:

زاوج الأشاعرة بين الدليل العقلي والدليل النقلي في الاستدلال على العقائد، ووازنوا بين العقل والنقل، لاسيما عند متقدميهم كالأشعري والباقلاني. فالباقلاني يذهب إلى أنَّه «إذا ثبت إعجاز القرآن وأنه لا يقدر على مثله إلا الله تعالى، ثبت صدق الرسول، وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدقاً واجب الاتباع»[٣٦] أما من جاء بعد الباقلاني من الأشاعرة، فقد ظهر لديهم الميل نحو تغليب العقل والاعتماد عليه وجعل النصوص تابعةً له، واستخدام التأويل من أجل ذلك. فالبغدادي من الأشاعرة يقول: «وإنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر، لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة عن طريق النظر والاستدلال، ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة»[٣٧].

وقد بلغ التعويل على العقل في مقابل النص القرآني قمته لدى الرازي، المتكلم الأشعري، الذي وضع قانونا قدم من خلاله حلاً لما يمكن أن يحدث من تعارض بين العقل والنقل.[٣٨].

وهكذا انتهى الأشاعرة إلى ما يأتي:

١- إن العقل أصل الشرع، فلا يصح الاستدلال على مسائل العقيدة المتصلة بوجود الله تعالى وصفاته، وكل ما يتعلق عليه صحة النبوة، بالدليل السمعي، وإلاَّ صار الأصل فرعا، وهو دور متناقض.

٢- إن دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنية في الغالب، بحكم طبيعة اللغة.

٣- إن كثيراً من النصوص، كأغلب الأحاديث، منقولة بطريق ظني أيضا، ومن ثم فهي لا تقوى على معارضة الدلالة العقلية القطعية ولذا وجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه مثلا، وعدم الاعتماد على أحاديث الآحاد في أمور العقيدة.

---

(٣٦) إعجاز القرآن (الباقلاني) على هامش الإتقان (السيوطي) ج١، ص: ٢٢

(٣٧) كتاب أصول الدين (البغدادي) ص. ١٤-١٥، انظر أيضاً: الشامل في أصول الدين (الجويني) ص. ٣١

(٣٨) انظر: أساس التقديس (الرازي) ص: ٢٢٠-٢٢١

ووفقا لموقف الأشاعرة من قضية العلاقة بين العقل والنقل، يذهب بعض الدارسين إلى، «أن أئمة الأشاعرة المتأخرين، قد خطوا خطوة واسعة نحو الالتقاء مع المعتزلة فى فرض سيادة العقل، واعتباره الطريق الوحيد للأدلة على الأصول العقدية كلها، والخلاف بين الطائفتين حول مصدر إيجاب النظر هل هو الدليل كما يقول المعتزلة أو هو الشرع كما يذهب إليه الأشاعرة، ما هو إلا تدعيم لموقف العقل وتأكيد تصدره للاستدلال»[39].

المتكلمون والتأويل:

قد ذهب المتكلمون، كما رأينا من قبل، إلى أنه قد يظهر تعارض بين العقل و بين نصوص الشرع، واذا ما تبين ذلك عملوا على إزالة ذلك التعارض، عن طريق تأويل النصوص الدينية.

وقد استخدم المعتزلة التأويل لتنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين، الذي قد يوحي بها، في رأيهم، إثبات الصفات الخبرية كاليد والوجه والعين ونسبة الاستواء الى الله تعالى. ووفقاً لذلك أوّل المعتزلة سائر الصفات الخبرية كاليد والاستواء ونحوها.. ونفوا رؤية الله تعالى في الآخرة.

أما الأشاعرة فقد اضطربت مواقفهم، فبينما رفض الأشعري تأويلات المعتزلة، وسار على نهجه الباقلاني، فإن الجويني نهج، في كتبه الكلامية، نهج المعترلة وذهب إلى تأويل الصفات وإخراجها عن معانيها الظاهرة. ولم يكتف الجويني بهذا، بل إنه هاجم، من أسماهم، الحشوية الذين امتنعوا عن تأويل هذه الظواهر، متهماً إياهم بالتناقض إذ انهم سوغوا تأويل الايات التي تشير إلى المعية، في الوقت الذي امتنعوا فيه عن تأويل الايات الأخرى. وأن ما يتمسكون به أحاديث آحاد لا تفضي إلى العلم»[40].

ورغم أن الجويني اتخذ موقفاً آخر حيال هذه الظاهرة كما يظهر في كتابه العقيدة النظامية[41]، فإن الأشاعرة من بعده أخذوا بالتأويل. ووضع الغزالي قانونه في التأويل

(٣٩) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (يحي هاشم فرغل) ص: ١٩٦

(٤٠) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة من الاعتقاد (الجويني)، ص: ١٥٥-١٦١

(٤١) انظر. العقيدة النظامية (الجويني)، ص: ٣٢-٣٤.

بناءً على أن العقل أصل في إثبات الشرع، فإذا عارضه ظاهر نقلي فعليه أنْ يتأوله إلى ما يوافق مقتضى العقل، ولا يرد برهان العقل أصلا»[42]. وجاء الرازي مؤكداً ما ذهب إليه الغزالي، مستنداً أيضا على ما استند عليه الغزالي من إمكانية تعارض العقل والنقل، وإنه إذا وقع التعارض فعلاً فيجب أن يتأول النقل إلى ما يؤدي إليه دليل العقل، ولا يرد برهان العقل أصلا[43].

المتكلمون وحجية أحاديث الآحاد:

يكاد يكون هناك اتفاق بين المعتزلة حول عدم قبول أحاديث الآحاد[44]، فى مجال العقيدة، لعدم إفادتها العلم اليقيني فى نظرهم. أما الأشاعرة فقد أخذ متقدموهم، كالأشعري والباقلاني، بأحاديث الآحاد ما دامت صحتها قد ثبتت. أما المتأخرون منهم فانتهوا مع المعتزلة، إلى عدم قبولها، لأن دلالتها ظنية، ومن ثم لا يجوز التمسك بها في قضايا العقيدة، كما أن الأحاديث عرضة للطعن فيها وفي رواتها من حيث الضبط في النقل[45].

أساليب المتكلمين وطرقهم الجدلية:

صاغ المتكلمون مناهج جدلية وأساليب حجاجية، واستندوا في صياغتها إلى أُصول إسلامية وقواعد أصولية ميزتها عن أساليب الفلسفة ومناهجها.ومن بين تلك المناهج

---

(٤٢) قانون التأويل (أبو حامد الغزالي) تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ط أولى، ١٩٤٠

(٤٣) انظر أساس التقديس (الرازي) مرجع سابق.ونرى أن الأشاعرة في العصور المتأخرة، صاغوا موقفهم في قول صاحب الجوهرة الشهير.

(وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها).

وهو خلاصة موقف الجويني الذي عبر عنه في العقيدة النظامية، حيث اعتبر كلا من التفويض والتنزيه قولين لأهل الحق، ولكن من جاء بعده كالغزالي والرازي مالوا إلى التأويل، كما أشرنا، فضلا عن أن قول الأشاعرة بالتفويض أدخلهم في إشكال مع السلفيين، لأن التفويض لدى الأشاعرة يعني تفويض المعنى لا تفويض الكيف، وهذا يتضمن-كمايقول بعض السلفيين، وجود ما لا يفهم معناه في كتاب الله تعالى.

(٤٤) حديث الآحاد هو ما رواه الواحد أو الإثنان فأكثر، مما لم تتوافر فيه شروط الحديث المشهور أو المتواتر، ولا عبرة للعدد فيه بعد ذلك، وهو دون المتواتر والمشهور، ويذهب جمهور العلماء إلى وجوب العمل به، متى توافرت فيه شروط القبول.

(٤٥) انظر أساس التقديس (الرازي) ١٦٨-١٧١.

والأساليب قياس الغائب على الشاهد، وبطلان المدلول لبطلان دليله، وغيرها من الأساليب الجدلية.

كما غلبت على الدراسات الكلامية أساليب الجدل التي كانت تستخدم في المناظرات الفقهية والكلامية التي «اتسمت بسمات معينة أضعفت من المنهج الذي استند إليها» ومن تلك السمات الاعتماد على مسلمات الخصوم وما تلقوه بالقبول من قضايا بصرف النظر عن قيمتها الذاتية، واللجوء إلى أُسلوب التشقيق والتشعيب، وكثرة الفروض وتعديد الاحتمالات من غير حاجة لذلك، وجعل الغاية من ذلك كله مغالبة الخصم وإضعاف موقفه لا الوصول إلى الحق. وقد أشار الغزالي في نقده لعلم الكلام لهذه السمة من سمات الجدل الكلامي، واعتبرها من أسباب قصور علم الكلام وبيَّنَ أن المتكلمين استندوا إلى مقدمات تسلموها تقليداً ولم يمحصوها، ومن ثم جاءت براهينهم ضعيفة واهية لا توصل إلى اليقين ولا تبلغ إلى الحق[٤٦].

ولم ينكر الغزالي أنه يستخدم هذا المنهج رغم ضعفه، في كتبه الكلامية وفي جداله مع المتكلمين فيقول «ومعنى المجادلة بالأحسن أن أخذ الأصول التي يسلمها الجدلي واستنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذي أوردته في كتاب زالاقتصاد في الاعتقاد» وفي مقدمة «الاقتصاد» نصَّ الغزالي على اعتماده فعلاً – مع ما يعتمد عليه من مواد أُخر على مسلمات الخصم فإنه وإن لم يقم عليه دليل أو لم يكن حسياً ولا عقليا، انتفعنا باتخاذه إياه أصلاً في قياسنا، وامتنع عليه الإنكار[٤٨].

ومن المؤسف أن علم الكلام ظل أسير هذه الأساليب الجدلية إلى حد كبير، رغم إدراك بعض المتكلمين لعيوبها وقلة جدواها ومخالفتها لمنهج القرآن وطرقه في الإقناع والاحتجاج كما أن المتكلمين، . رغم أنهم استفادوا من بعض مفاهيم الفلسفة اليونانية ومصطلحاتها، لم يتعمقوا البحث في ذلك بل اكتفوا بأجزاء مبعثرة وعبارات مفرقة ومن ثم جاءت تجربتهم قاصرة.[٤٩].

---

(٤٦) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام (الغزالي) ص:١١٢.

(٤٧) القسطاس المستقيم (الغزالي) ص. ٨٩–٩٠

(٤٨) الاقتصاد في الاعتقاد (الغزالي) ص: ١٥

(٤٩) انظر. الرسالة اللدنية (الغزالي) ص ١٠٦–١٠٧

ورغم رفض المتكلمين الأوائل للمنطق الأرسطي لاختلاطه بعلوم الفلسفة، كما قالوا وإنشائهم طريقة خاصة بهم، فإن بعض أجزاء من المنطق تسربت إلى دوائر الكلام وتأثر بها بعض المتكلمين،. كما أخذوا عناصر من الفلسفة الطبيعية والمنطق للاستفادة منها فى صياغة أدلتهم ورداً على الفلاسفة بنفس أسلحتهم. وحينما انتشرت علوم المنطق، مال المتكلمون إلى تبنيه كمنهج في جدالهم، وبرروا ذلك عن طريق التمييز بينه وبين العلوم الفلسفية ونظروا إليه باعتباره قانوناً للأدلة ومعياراً للبراهين، إضافة إلى شعورهم بأن براهينهم لم تكن كافية لمواجهة خصومهم الذين تمرسوا بالمنطق الأرسطى، ومن ثم بدأ المتكلمون استخدام المنطق الأرسطى بشكل واسع ابتداءً من القرن الخامس الهجري عندما قام الغزالي داعياً إلى استخدام المنطق فى العلوم الإسلامية لا سيما في علم الكلام، وذهب إلى أن المنطق ضروري لكل عالم وإن من لا يحيط بها «أي المقدمات المنطقيةس فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[50].

آثار الكلام ونتائجه:

إنّ نجاح المنهج وإخفاقه يقاس بمقدار ما يحقق من أهدافه وغاياته، وإذا كان هدف الكلام هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتثبيت الإيمان فى نفوس الناس، فهل نجح الكلام فى تحقيق هذه الغاية؟

لاشك أن جهود المتكلمين فى بداية حركتهم توجهت إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ودفع الشبه عنها. وقد أفلح الكلام فى صد هجمات المجوس والزنادقة، كما رد المتكلمون على الثنوية والنصارى واليهود، ومن تأثر بهم. لكن بعد انحسار تلك الموجات الغازية انكفأ علم الكلام على نفسه، وتحول إلى حركة جدلية داخل المجتمع الإسلامي، تعمل على صياغة العقيدة الإسلامية وبلورة مشكلاتها، وتتجادل كل طائفة من المتكلمين مع الأخرى حول هذه المسائل، وتتعصب كل طائفة لما تراه. و قد تميز الكلام بما يلي:

<u>أولا</u>: اعتمد المتكلمون على العقل فى تقريرهم لقضايا العقيدة، وجعلوا - على تفاوت فيما بينهم – الدليل السمعي تابعاً للعقل. وقد أدى بهم هذا الموقف المتطرف فى انحيازه للعقل، إلى إيجابهم النظر العقلي على كل الناس كمدخل للإيمان، وزعموا تعارض العقل

(٥٠) المستصفى (الغزالي) ج١، ص: ١٠

والنقل، ورفضوا أحاديث الأحاد، ولجأوا إلى تأويل النصوص الشرعية، حينما تخالف أصلاً من أصولهم العقلية.[٥١]

ثانيا: غلب على المنهج الكلامي الأثر الفلسفي، وأصبحت مناهج المتكلمين أقرب الى مناهج الفلسفة منها إلى منهج القرآن الكريم، وبقدر ما اقتربت المذاهب الكلامية من الفلسفة ومناهجها كان ابتعادها عن منهج القرآن. فقد جعل المتكلمون المنهج الفلسفي ومصطلحاته أساساً اعتمدوا عليه في بحوثهم، وانشغلوا بالرد على الفلاسفة ومن جادلهم من المسلمين، وتحولت العقيدة، على أيديهم، إلى مناظرات جافة ومجادلات جامدة، قللت من حيويتها، وأضعفت أثرها في نفوس الناس.

ثالثا: رغم تأثر المتكلمين بالمنهج الفلسفي واستخدامهم للمنطق الأرسطي ومصطلحات الفلسفة اليونانية، فإنهم لم يستطيعوا بناء منهج برهاني، يقنع الخاصة ويبعث اليقين والطمأنينة في نفوس العامة، بل إن المتكلمين أنفسهم، عبروا عن خيبة أملهم في الكلام كمنهج، وعدم جدواه ونفعه. ويمكن الإشارة إلى مواقف كل من الشهرستاني، الذي عبر عن ما شاهده من حيرة كثير من المشتغلين بالمناهج الكلامية[٥٢]

والغزالي الذي كشف عن عدم جدوى علم الكلام في بث اليقين في النفوس[٥٣] وعدم نفعه في رفع الخلاف بين الناس»[٥٤] يقول صراحة: «وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف»[٥٥]. ويقول أيضا «فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله، فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً منه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة»[٥٦]. أما الرازي (ت.٦٠٦هـ)، فيأسى على إضاعة عمره سدىً في البحث عن اليقين في هذا الطريق، فيقول

---

(٥١) انظر الاختلاف في اللفظ (ابن قتيبة) ضمن عقائد السلف د. علي سامي النشار وعمار الطالبي منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٧١، ص٢٣٦

(٥٢) نهاية الإقدام في علم الكلام (الشهرستاني) مكتبة المثنى بغداد ص٣

(٥٣) المنقذ من الضلال (الغزالي) ص ٨٧.

(٥٤) المرجع نفسه ص.٩١.

(٥٥) إحياء علوم الدين (الغزالي) ج١، ص٨٦

(٥٦) المرجع نفسه: ص٢٠/٢١.

«نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وغاية دنيانا أذىً ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، إقرأ في الإثبات. ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، طه:٥، و﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ فاطر:١٠، وإقرأ في النفي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، الشورى.١١ و ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، طه.١١٠، ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي»[٥٧].

وقد كانت هذه الأقوال والاعترافات وأمثالها، عاملاً هاماً من عوامل الشك في قيمة الكلام الإيجابية، من حيث تثبيت العقيدة، وترسيخ اليقين· الأمر الذي دفع ابن خلدون إلى القول. «ينبغي أن يعلم، أن العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا. والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه»[٥٨].

رابعا: أدى الخلاف بين المتكلمين إلى درجة من العصبية الضيقة ورفض الرأي الآخر، وتكفير الطوائف بعضها بعضاً – إلى درجة أفزعت كثيراً من المفكرين. فالجاحظ المعتزلي (ت ٢٥٥هـ)، يقول «ما علمنا فرقة من أهل الملة سلمت من ذلك (يعنى التكفير)، فهذه الخوارج يكفر بعضها بعضا، وهذه الروافض يكفر بعضها بعضاً. وهذه المجبرة فرق مختلفة وبعضها يكفر بعضاً. فهو (أي التكفير)، لازم لفرق الأمة أجمعين»[٥٩]. وامتد الزمان بهذه الظاهرة إلى عهد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ)، الذي شكا أيضاً من تفشيها قائلاً· «إن كل فرقة تكفر مخالفها، وتنسبه إلى تكذيب الرسول ﷺ. فالحنبلي يكفر الأشعري،

(٥٧) درء تعارض العقل والنقل – ج١، ص١٦٠ الصواعق المرسلة (ابن القيم) ج٢، ص٦٦٥

(٥٨) مقدمة ابن خلدون، ج٣، ص١٠٨٣.

(٥٩) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد (الخياط)، ص٥٥

زاعماً أنه كذب الرسول فى إثبات الفوق لله تعالى وفى الاستواء على العرش، والأشعري يكذبه زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول في أنه تعالى ليس كمثله شيء، والأشعرى يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذب الرسول فى جواز رؤية الله تعالى، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكثير للقدماء وتكذيب للرسول فى التوحيد»[٦٠].

خامسا: إن الكلام الذي بدأ بمنهج حيوي يتجاوب مع قضايا المسلمين، ويواجه التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية والفكر الإسلامي، تحول إلى صيغة جدلية حينما تشرب الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، وانتهى إلى أن أصبح حركة جامدة، ألغت الفكر، وغلب عليها الحفظ والتلقين، وتحولت اهتماماته إلى التكرار والإعادة والحواشي والشروح، وانتشرت بين جنباته الأساطير والخرافات.

المنهج السلفي

كلمة سلف تدل من ناحية لغوية على مجرد السبق الزمني أو التقدم التاريخي كما ورد في قوله تعالى إشارة إلى قوم فرعون: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفاً وَمَثَلاً لِلْآخِرِينَ﴾، الزخرف.(٥٦). وبهذا المعنى استخدمتها طوائف عديدة إشارة إلى من تقدم من علمائها، ولكن الكلمة استخدمت في مدلول اصطلاحي إشارة إلى طائفة خاصة تميزت عن غيرها من الطوائف والفرق بمنهج معين في تناول قضايا العقيدة تستمد أصوله من القرآن والسنة مصدراً ومنهجاً.

ورغم أن كلمة سلف تشير من ناحية تاريخية إلى جيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، كما استنبط من بعض الآيات والأحاديث التي تشير إلى فضل تلك الأجيال وتميزها، فإن بعض الدارسين استخلص المنهج الذي ساد بين تلك الأجيال واعتبر كل من التزم به وتحقق به سلفياً بصرف النظر عن سبقه الزمني وتأخره عن تلك الأجيال. وتبعاً لذلك تميز هذا التيار السلفي عن التيارات الفكرية الأخرى التي تأثرت على درجات متفاوتة بالفلسفات والمذاهب والأديان الأخرى، وضم جماعات كثيرة من العلماء والفقهاء

---

(٦٠) فيصل التفرقة: (الغزالي) ص:٥٠

والمحدثين والمفسرين والمؤرخين الذين كانت لهم جهود كبيرة فى الرد على أهل البدع والدفاع عن العقيدة وحماية السنة.

ورغم ما بذله أولئك العلماء أمثال أبي حنيفة، ومالك، والشافعي وغيرهم، و ما قاموا به من جهود فى توطيد دعائم المنهج السلفي فإنّ المذهب ارتبط بالإمام احمد بن حنبل، لما كان له من أثر في إشهار المذهب – وتحديد خصائصه وذلك من خلال موقفه من المحنة التي التف بسببها الناس حوله وأصبح لرأيه ثقة كبيرة بينهم[٦١].

وخلال التاريخ ظهر أعلام يناصرون هذا المذهب السلفي ويدافعون عنه، ولعل من أشهر هؤلاء شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ/١٢٦٣-١٣٢٨م)، الذي ظهر بالشام وناهض مناهج الفلاسفة والمتكلمين ورد على المعتزلة والأشاعرة والجهمية، ووجه سهام نقده إلى الرافضة والفلاسفة وغلاة الصوفية، ودعا إلى العودة إلى دراسة العقيدة وفقاً لمنهج السلف وأخذها من الكتاب والسنة واستنباط أدلتها من النصوص الشرعية، رافضاً بذلك منهج الفلاسفة والمعتزلة لاستنادهم على أدلة عقلية وتقديمها على أدلة القرآن، كما رفض منهج الأشاعرة والماتريدية لاستعانتهم مع الأدلة القرآنية، بأدلة عقلية ضعيفة[٦٢].

كما ظهر بالجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦هـ/١٧٠٣-١٧٩٢م)، مقتفياً أثر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم داعياً إلى منهج السلف.

وقد ظهر ابن عبد الوهاب في وقت انتشر فى العالم الإسلامي بعامة والجزيرة العربية مهد التوحيد بخاصة، أنواع من الشرك في العقائد، وأصناف من البدع فى العبادات وأشكال من الخرافات فى السلوك والممارسة فقام ابن عبد الوهاب بحركته الإصلاحية لمحاربة تلك البدع والمعتقدات الفاسدة والممارسات الخاطئة التي تمس صميم العقيدة وجوهر التوحيد مبشراً بالعودة بالمسلمين إلى ما كان عليه السلف الصالح من تمسك بأهداب الدين وتحكيم للقرآن والسنة في جميع شئونهم الدينية والسياسية والاجتماعية[٦٣].

(٦١) انظر درء تعارض العقل والنقل ج ٥ ص ٥

(٦٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (عبد الرحمن المحمود)

(٦٣) انظر. بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ج١ ص:٣٧-٧٢

وقد أحدثت الحركة تحولاً كبيراً لم يقف عند حدود الجزيرة العربية بل امتدت آثاره لتشمل أنحاء مختلفة في العالم الإسلامي، فظهرت العديد من الدعوات والحركات الإصلاحية تأثرت بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب كالدعوة الإصلاحية في اليمن على يد الإمام الصنعاني (١٠٩٩-١١٨٢هـ) والشوكاني (١١٧٣-١٢٥٠هـ)، والحركة السنوسية في شمال أفريقيا، والحركة المهدية في السودان وغيرها من حركات الإصلاح في الهند ونيجيريا ووسط آسيا وشرقها[٦٤].

كما أثرت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة الإحياء الحديثة التي قادها الشيخ جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٥هـ) والشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ) ومن تتلمذ عليهما كالشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢/١٣٥٤هـ -١٨٦٥-١٩٣٥م) وما انبثق من تلك الحركة: من جماعات إسلامية تسعى على اختلاف فيما بينها، إلى تجديد الإسلام وإصلاح أحوال المسلمين، وتدعو إلى الالتزام بمنهج السلف والعودة إلى القران والسنة، وتنقية العقائد والعبادات من البدع والخرافات. وتخليص المجتمعات الإسلامية من التخلف والجمود[٦٥].

وقد ظلت الجزيرة العربية المهد الأول لدعوة ابن عبد الوهاب تضم التيار التقليدي الذي لا يزال محافظاً على جوهر دعوة الشيخ ومنهجها وتراثها، ويدور معظم نشاطه العلمي في مجال العقيدة حول قضية التوحيد، وأنواع الشرك، وما ينافي التوحيد ويناقضه من أقوال وأفعال ومعتقدات كالسحر والتمائم والرقى وما يتعلق بشخص الرسول ﷺ من معتقدات يعدونها باطلة، ومحاربة ما نظروا إليه باعتباره من البدع السائدة في أنحاء العالم الإسلامي، كالاحتفالات بالموالد والتبرك بالأولياء وبعض أنواع البدع العبادية - كما تركز الحركة بصفة خاصة على قضية الصفات وتجعلها محك الموالاة والمخاصمة -الأمر الذي جعل الحركة في صراع مع كثير من الطوائف الإسلامية المنتشرة في أنحاء العالم الإسلامي[٦٦].

(٦٤) بحوث أسبوع الشيخ محمد ابن عبد الوهاب، ج٢ ص:٣٩١ إلى نهاية الجزء

(٦٥) انظر: رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (محمد عبد الله السلمان)

(٦٦) انظر كتاب التوحيد (صالح بن فوزان الفوزان)

منهج السلف في تقرير قضايا العقيدة:

أما تلك المبادئ والأصول التي التزم بها السلف في تقرير العقائد والدفاع عنها فتتمثل فيما يأتي:

- المبدأ الأول. الاعتصام بالقران والسنة والاعتماد عليهما في بناء العقيدة وإقامة البراهين عليها.وقد اتخذ السلف هذا المبدأ أساساً للحكم بينهم وبين خصومهم وحرصوا على بيان هذا الأمر لمن ينازعهم، فنجد عبد العزيز المكي (ت.٢٤٠هـ) يناظر بشراً المريسي (ت٢١٨-أو ٢٢٨هـ) فى مجلس الخليفة المأمون (ت٢١٨ هـ/ ٨٣٣م)، فيضع فى البداية الأصل الذي ينبغي الرجوع إليه حينما يختلفان في الفروع فيقول: «وقد تنازعت أنا وبشر يا أمير المؤمنين، وبيننا كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ - كما أمرنا الله عز وجل - فإذا اختلفنا في شيء من الفروع رددناه إلى كتاب الله عز وجل، فإن وجدناه فيه و إلا رددناه إلى سنة نبيه، فإن وجدناه فيه وإلا ضربنا به الحائط ولم نلتفت إليه»[٦٧].

وإذا كان القرآن والسنة هما مصدر العقيدة - فيرى السلف أنه لا ينبغي لأحد أن يقدم رأيه عليهما أو يجعلهما تبعاً لهواه، كما يفعل أصحاب الأهواء والبدع، يقول ابن تيمية: «إن أصحاب الطوائف والأهواء لا يجعلون اعتمادهم في الباطن ونفس الأمر على ما نقلوه عن الرسول ﷺ، بل على ما رأوه أو على ما ذاقوه، ثم إن وجدوا السنة توافقه وإلا لم يبالوا بذلك، فإذا وجدوها تخالفه أعرضوا عنها. أما السلف فلا يوجد في كلام أحد منهم أنه عارض القرآن بعقل ورأي ولا قياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة، ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل»[٦٨].

ويرى السلفيون أن أخبار الاحاد إذا صحت أفادت العلم فينبغي الاحتجاج بها في العقائد كما يحتج بها في الأحكام. والمرجع في تقرير ذلك أهل الاختصاص وهم أهل الحديث وينظر في أقوالهم ورأيهم هل يفيد عندهم خبر الأحاد العلم أم لا ؟، فإذا أجمعوا على أنه يفيد العلم فلا يلتفت إلى خلاف من سواهم.

(٦٧) كتاب الحيدة (عبد العزيز الكناني) ص: ١٧

(٦٨) الفرقان بين الحق والباطل (ابن تيمية) ص. ٢٤

ومع احتجاج أتباع المنهج السلفي، بالسنة فى العقائد، فإنَّهم حرصوا على تمييز الضعيف والموضوع منها والتنبيه على غلو من احتج بها. فأشار ابن تيمية إلى أن بعض الزنادقة والملاحدة وبعض أهل البدع كذبوا أحاديث مخالفة لصريح العقل ليهجنوا بها الإسلام ويجعلوها قادحة فيه، مثل حديث عرق الخيل الذي في متنه إنَّه تعالى خلق خيلا فأجراها فعرقت فخلق نَفَسَه من ذلك العرق.فإن هذا وأمثاله كحديث الجمل الأورق، وفيه أنَّه تعالى ينزل عشية عرفة على جمل أورق فيصافح المشاة ويعانق الركبان.فمثل هذه الأحاديث وضعها - كما يقول ابن تيمية - بعض أهل الأهواء ونسبوا روايتها إلى أهل الحديث، مع أن أهل الحديث أنكروها وكذبوا رواتها ولعنوا من وضعها.[69]

ورغم وضوح المنهج السلفي الذي يلتزم بالصحة في الأحاديث التي يستشهد بها، فإن بعض المؤلفين من علماء المذهب قد قصروا في هذا الالتزام والسير على ذلك المنهج فيما يوردونه من الأحاديث للاستشهاد بها في مؤلفاتهم، مما كان له أثر سيئ على المذهب، وجرأ خصومهم على التهكم بما يروى في تلك الكتب من الاثار الموضوعة والمنكرة أو الضعيفة الإسناد أو نحو ذلك من الإسرائيليات.[70]

وقد كان هذا الموقف نتيجة لخطأ منهجي أشار إليه ابن الجوزى حين قال «رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله خلق ادم عليه الصلاة والسلام على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات، وعينين، وفماً ولهوات، وأضراساً وأضواء لوجهه هي السبحات، ويدين وأصابع، وكفاً وخنصرا وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس.. وأخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة، لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث....)[71] . وقد كان مستند

---

(٦٩) انظر درء تعارض العقل والنقل، ج١ ص ١٤٨ ١٤٩ و منهاج السنة النبوية ج٢، ص ٤٢٣

(٧٠) انظر. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (اللالكائي) المقدمة، ص. ٥٧-٥٨

(٧١) دفع شبهة التشبيه (ابن الجوزي)، ص ٦-٧.

هؤلاء اعتمادهم على بعض الأحاديث الموضوعة والإسرائيليات التي تصف الله سبحانه وتعالى بما لا يليق بجلاله.

المبدأ الثاني: الذي يقوم عليه منهج السلف هو رفض التأويل ورد الزعم بأن هناك تعارضاً بين العقل ونصوص الشرع فيلجأ إلى التأويل لرفع هذا التعارض - وأكد السلف بأنّ ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه منقول صريح قط. وقد احتج ابن تيمية لموقف السلف هذا بقوله: فإنّ الحق لا يتناقض والرسل إنّما أخبرت بالحق - والله فطر عباده على معرفة الحق - والرسل بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة. وقد استند السلفيون، في رفضهم للتأويل، لورود المنع عنه في القرآن ووصف الذين يتبعون هذا المنهج بالزيغ قال تعالى «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله» (آل عمران.٧)، ولأن التأويل مبني على الظن ومن ثم نجد تعدد الأراء حول المعنى المراد من الألفاظ المؤولة كالاستواء على العرش مثلاً. والعقيدة لا تبنى على الظنون[٧٢]. وأن التأويل في معظم الأحيان يعود إلى هوى المؤول ومن ثم ليست هناك حدود يقف عندها - أو قانون يضبط النصوص التي تحتاج إلى تأويل وتلك التي لا تحتاج إلى تأويل، ولهذا جعلت كل طائفة ما لديها من قواعد وأصول مقياساً تقبل به النصوص أو ترد «فأهل الكشف والذوق يؤولون من النصوص ما لا يتفق مع كشفهم وأذواقهم، وأهل الكلام والفلاسفة يؤولون من النصوص ما لا يتفق مع أدلتهم العقلية وبراهينهم - وبعض هؤلاء يؤول الصفات الإلهية، وبعضهم يمد نطاق التأويل إلى النصوص التي تتحدث عن البعث والحساب ونعيم الجنة وعذاب النار»[٧٣].

العلاقة بين العقل والنقل:

إذا قلنا إنّ السلفيين قد اعتمدوا على ما ورد في القرآن والسنة من قضايا ومنهج، وأنهم رفضوا التأويل، فهل هذا يعني أنهم لم يعملوا عقولهم في فهم آيات الكتاب ونصوص السنة ؟ حقيقة قد سبق أن وجه هذا الاتهام إلى السلفيين ووصفوا بأنهم أهل

---

(٧٢) انظر الملل والنحل، ج٢، ص: ١٠٤

(٧٣) درء تعارض العقل و النقل، ج٥، ص ٢٤

تقليد وليسوا أهل نظر واستدلال - وأنهم ينكرون حجة العقل ولا يؤمنون به لأنه قد يضل. ويتمسكون بالنص وما يدل عليه. ومن ثم أُجري عليهم لقب «النصيين».

وقد علل ابن تيمية سبب هذه التهمة بأن خصوم السلفيين كانوا يسمعون أهل الإيمان من أهل الحديث، والسنة والجماعة، والفقهاء والصوفية، يقولون. الكتاب والسنة، وإذا تنازعوا في مسألة من موارد النزاع بين الأمة في مسائل الصفات أو القدر أو نحو ذلك قالوا: بيننا وبينكم الكتاب والسنة، فإذا قال لهم ذلك المنازع بيننا وبينكم العقل قالوا نحن ما نحكم إلا الكتاب والسنة ونحو هذا الكلام الذي هو حقيقة الإيمان. وشعار أهل السنة والجماعة[74]. ولكن هذه التهمة يردها إيمان السلفيين بما ورد من نصوص قرآنية توجه إلى التفكير والنظر وتأمر بالاعتبار والتدبر، ولا يعرف عن أحد من السلفيين، كما يقول ابن تيمية - ولا أئمة السنة أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال «ولفظ الكلام «فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم إنكار جنس النظر والاستدلال»[75]

وتبعاً لهذا الموقف - عارض السلفيون فكرة التعارض بين العقل والنقل التي قال بها المتكلمون، وأكدوا أنه لا ينبغي أن يكون هناك تعارض بين العقل والنقل بل هما متعاضدان متكاملان. صحيح أن العقل له حدوده التي لا ينبغي تجاوزها، وهناك مجال الغيب الذي لا سبيل إلى ارتياده، وإذا ما بدا أن هناك تعارضاً بينهما فلابد من البحث عن أسباب ذلك، ومن خلال النظر في ظواهر التعارض يمكن رده إلى واحد من الأمور الأربعة التالية

١- أن تكون القضية العقلية التي يظن أنها تعارض المنقول أو الوحي ليست من قضايا العقول السليمة.

٢- أن يكون المنقول الذي يظن أنه يعارض العقل السليم ليس من السمع الصحيح المنقول

٣- أن يكون التعارض قائماً بسبب خطأ في فهم النص - بحيث يكون المفهوم المستنبط من النص على سبيل الخطأ متعارضاً مع أحكام العقل، فلا يكون التعارض بين المدلول

(٧٤) بيان تلبيس الجهمية (ابن تيمية) ج١، ص. ٢٤٥

(٧٥) مجموع الفتاوى (ابن تيمية) ج٤، ص: ٥٥

الصحيح للنص وبين العقل ولكن يكون التعارض قائماً في الذهن بين المدلول الباطل وبين العقل أو المنطق.

٤ - وقد يكون ما يبدو من تعارض عائداً إلى عدم التمييز بين ما يحيله العقل وما لا يدركه ورفع ما يبدو من تعارض لا يكون بالانتصار للعقل أو النقل وتغليبه على الأخر كما فعل المتكلمون. بل إن الأمر يقتضي معرفة منشأ التعارض ثم السعي بعد ذلك إلى إزالته وفق ما يقضي به الوحي الصحيح وقواعد المنطق الأصيل دون تعسف في تأويل النصوص أو تنكر للعقل الصريح.

وقد ناقش ابن تيميه القائلين بفكرة التعارض، وبين تهافت حججهم في كتابه الذي عنون له: «درء تعارض العقل والنقل» أو «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، وركز بصفة خاصة على ما وضعه الإمام فخر الدين الرازي من قواعد أسماها: «قانون التأويلات»، وبين بطلان ما تقوم عليه من دعاوى. وحاول ابن تيمية أن يثبت من خلال ردوده ما يلي:

١ - خطأ القول بوقوع تعارض بين العقل والنقل.[٧٦].

٢ - بطلان دعوى أن العقل أصل النقل وأن تقديم النقل يلزم عنه الطعن في العقل [٧٧].

٣ - بطلان دعوى أن المعرفة بالصانع وصدق الرسول متوقفة على الدليل العقلي[٧٨].

٤ - بطلان دعوى أن آيات القرآن الكريم نصوص دينية في مقابل الأدلة العقلية [٧٩].

ففي رأى ابن تيمية: إن العقيدة تؤخذ من مصدريها الأساسيين القرآن والسنة، وهذا لا يعني طرح النظر العقلي جانبا، بل إن اتباع الكتاب والسنة يفضي إلى ضرورة استخدام العقل. ذلك أن أدلة الكتاب والسنة يمكن النظر إليها من جهتين لا تناقض بينهما، الأولى شرعية فتكون هذه الأدلة شرعية، والثانية عقلية، فتكون أدلة عقلية، وجماع القول. فهي أدلة عقلية شرعية، فكل دليل شرعي عقلي بالضرورة وليس العكس»[٨٠].

---

(٧٦) درء تعارض العقل والنقل (ابن تيمية) ١/٨٦ ـ ٨٧. انظر أيضا الصواعق المرسلة (ابن القيم) ٣/٧٣

(٧٧) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٨٨

(٧٨) إيثار الحق على الخلق (ابن الوزير) تحقيق أحمد مصطفى حسين ، ص٣٠٤.

(٧٩) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٢٨٩.انظر: المرجع نفسه: ج١، ص٩٢

(٨٠) انظر: دراسات في علم الكلام (أحمد محمد جاد) القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٤٧١/١٩٩٦م.

٥- تقديم الشرع على العقل عند التعارض:[٨١].

يمكن أن نستخلص من معالجة ابن تيمية لقضية العلاقة بين العقل والشرع ما يأتي

١- إنّ حقائق الوحي لا يمكن أن تتعارض مع حقائق العقل، انطلاقا من وحدة المصدر لكليهما وهو الله تعالى.

٢ إن قطعي الوحي يقدم على ظني العقل، فلا يمكن لنظرية أو فرضية علمية، لم ترق إلى مرتبة الحقيقة، أن تتقدم قطعي الوحي.

٣ إن ظني الوحي يقدم على ظني العقل، لأنه إن تساويا في الظن فالوحي أولى بالتقدم

٤ إن قطعي العقل يفسر على أساسه ظني الوحي، باعتبار أن ظني الوحي يحتمل أكثر من تفسير غير التفسير الذي تؤيده الحقائق العلمية، وقد بين ابن تيمية في البداية خطأ الزعم بوقوع تعارض بين العقل والنقل، لأن الدليل العقلي والنقلي إذا كانا قطعيين فلا يمكن التعارض بينهما، وإن كانا ظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقا، وأما إن كان أحدهما قطعي والآخر ظني، فالقطعي هو المقدم مطلقا، وإذا قدر أن العقل هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً - فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح لكونه عقلياً خطأ «ويؤكد ابن تيمية أن القطعيين لا يمكن تعارضهما لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعا، فلو تعارضا للزم الجمع بين النقيضين - وهذا لا يشك فيه أحد من العقلاء»[٨٢].

أثر الحركة السلفية:

لاشك أن الحركة السلفية كان لها أثر عظيم في تاريخ الفكر والأمة الإسلامية، فقد عملت على إحياء الأمة، وتجديد الفكر وتنقيته من البدع والمنكرات والدفاع عنه ضد خصومه، من أصحاب المذاهب الباطنية الهدامة، والملل المخالفة للإسلام.

وقد تصدى ابن تيمية وتلاميذه لغلو الصوفية وانحرافات الفلاسفة وجنوح المتكلمين وأساليب الفكر الباطني الهدام. كما حارب ابن عبد الوهاب في الجزيرة العربية، الدجل

---

(٨١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٣٨، انظر أيضا الصواعق المرسلة (ابن القيم) ج٣، ص٧٠٨.

(٨٢) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٨٦-٨٧ أنظر أيضا الصواعق المرسلة (ابن القيم) ج٣ ص ٧٣.

والشعوذة والخرافات فى العقائد والعبادات. وظل السلف دوماً حراساً للعقيدة مدافعين عنها وعن الشريعة مصححين للعقائد والعبادات، منتقدين للبدع ومحاربين للمنكرات سواء تلك التي تولدت داخل الأمة نتيجة لضعف همتها وفتور فكرها أو وفدت عليها فتقبلتها بسبب ذلك الضعف والوهن.

وقد كانت الحركة، مصدر إلهام للعديد من المفكرين، ولحركات الإحياء الإسلامي، التي استلهمت دعوتها إلى التمسك بالأصول، والعودة إلى القرآن والسنة، وبعث الأمة الإسلامية والعمل على وحدتها فكراً و عملاً. ولكن مما يؤخذ على الحركة ، لا سيما في وقتنا الحاضر، التركيز على بعض قضايا العقيدة الخلافية، والحكم على الناس من خلال مواقفهم حولها، وبعض الخلل المنهجي فى دفاعهم عن تلك القضايا، والقسوة والعصبية في الحكم على الآخرين.

وإذ يحمد للحركة اهتمامها بقضية التوحيد، باعتبارها مرتكز العقيدة، ومنطلق الإسلام تشريعا، ونظماً ومعاملات وعبادات. فإنه مما يلاحظ - وربما نتيجة، لتفشى البدع وانتشار الخرافات وكثرة المنكرات لاسيما بين العامة في العقائد - تركيز السلفيين بصفة خاصة على بعض المسائل التي هي موضع خلاف بينهم وبين مخالفيهم فى أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي مثل: منع التقرب إلى الله تعالى بالصحابة والأولياء، و منع الاستغاثة والتوسل بالموتى وغيرهم ومنع زيارة قبور الصالحين والأنبياء للتيمن والتقديس، ومنع زيارة قبر رسول الله ﷺ وغيرها من القضايا التي تؤدى في رأي السلفيين إلى خلل في العقيدة. وحول كل هذه المسائل دار جدال ولا يزال يدور بين السلفيين ومخالفيهم في الرأي، وهى مسائل - كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة - تحتاج إلى ضوابط شرعية ومنهج علمي يتقيد به الجميع[٨٣].

كما أن الصراع مع بعض الطوائف الكلامية، أدى بأتباع الحركة، إلى التركيز على قضية الصفات لاسيما الصفات الخبرية: كالاستواء والرؤية والعلو والفوقية وغيرها من الصفات التى كانت ولازالت موطن تنازع بينهم وبين مخالفيهم.

---

(٨٣) انظر تاريخ المذاهب الإسلامية (محمد أبو زهرة) ص ٢٠٥-٢٠٩، وأيضاً الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد (صالح الفوزان) ص: ٣٠

ورغم تميز أئمة الحركة المتقدمين بالاعتدال في الحكم والإنصاف للخصوم، وبيان ما لديهم من حق أو باطل - وعدم الإسراف في التكفير والتفسيق، فقد جنح السلفيون المعاصرون أو بعض منهم إلى الغلو في إصدار الأحكام على مخالفيهم ورميهم بالكفر والشرك الأمر الذي أدى إلى إثارة العصبية المذهبية، والحدة في التعامل، وعدم الالتزام بمنهج القرآن في الجدال بالتي هي أحسن. فنجد أحد السلفيين المعاصرين يعيب على بعض الجماعات المعاصرة التي تنتمي للدعوة، تقصيرها في مواجهة أصحاب البدع فيقول: «أما أولئك القبوريون والمتصوفة المنحرفون، فيظنون أنهم مسلمون، وأنّ ما هم فيه هو الإسلام، فيفترون ويغرون غيرهم، والله جلّ وعلا أمرنا بالبداءة بالكفار الأقربين - وقال تعالى: ﴿يا أيُها الَّذين آمنوا قاتلوا الَّذين يلونكم مّن الكُفّار وليجدوا فيكُمْ غلظة واعلموا أنّ الله مع المُتّقين﴾، التوبة:١٢٣»[84]. وفي هجومه على بعض المخالفين لمذهبه في الصفات يذكر «أنّ من عُرِفَ عنه إنكار الصفات بعض مشركي العرب. ويردف ذلك بالقول: «فهؤلاء هم سلف الجهمية والأشاعرة في إنكار أسماء الله وصفاته وبئس السلف لبئس الخلف»[85]، ويقول أيضاً: «وإنما ينكرها (أي الصفات)، المبتدعة من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة الذين ساروا على منهج مشركي قريش الذين يكفرون بالرحمن ويلحدون في أسماء الله»[86]. ولا شك أن هذا شطط في الوصف، وتجاوز في الحكم، وبعد عن الضوابط التي وضعها السلف في التكفير والحكم به.

واقع الدراسات العقدية:

إن الدراسات المعاصرة في مجال العقيدة ينتظمها تياران:

التيار الأول: تيار تقليدي يقوم على نوع من التنافس بين المذاهب الكلامية ممثلة في مذهبي الأشاعرة والماتريدية، اللذين يسودان معظم أنحاء العالم الإسلامي، وبين المدرسة السلفية التي تتخذ من المملكة العربية السعودية قاعدةً ومنطلقا، ولها أتباع هنا وهناك. وتكاد مناهج الجامعات الدينية، والمعاهد العليا، والأبحاث العلمية والمؤلفات في العقيدة في تلك المعاهد والجامعات، موزعة بين هذين التيارين.

---

(٨٤) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد (الفوزان) ص: ١٣

(٨٥) المرجع نفسه، ص: ١٠٨

(٨٦) المرجع نفسه، ص: ١٠٩

ففي الدوائر التي يسود فيها المذهب الكلامي الأشعري الماتريدي، نجد قضايا الكلام القديمة ومسائله التقليدية التاريخية تتردد في المناهج الدراسية والأبحاث العلمية – وتتضمن المناهج الأدلة على وجود الله تعالى في إطارها الجدلي الفلسفي، ممثلاً في دليل الحدوث أو الجواهر والأعراض، وأبطال الدور والتسلسل ودليل التمانع، وغيرها من الأدلة والمصطلحات، التي تمثل حجر الزاوية في المنهج، كما تعالج قضية الأسماء والصفات في إطارها المذهبي، وتذكر الصفات العشرون وانقسامها إلى وجودية وسلبية ومعانٍ ومعنوية وصفات ذات وصفات فعل – ويغلب طابع التأويل في الصفات الخبرية[٨٧].. ويدافع الأشاعرة حتى يومنا هذا عن نظرية الكسب الأشعرى رغم ما تتضمنه من صعوبات وتعقيدات، كما يدافع الماتريدية عن صفة التكوين، رغم الاختلاف بينهم وبين الأشاعرة حول ثبوتها، ويحتل جدال الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة مساحة واسعة، كما نجد تأكيداً على التقارب بين الماتريدية والأشاعرة، ومجافاة المذهب الاعتزالي والبعد عنه.

أما الأبحاث العلمية والمؤلفات الأكاديمية فتكاد تدور أيضاً في هذا الإطار، فبالإضافة إلى تناول قضايا العقيدة وأسسها، انطلاقا من المنهج الكلامي وبراهينه وأدلته، نجد العديد من الدراسات تتناول أعلام المدارس الكلامية وإبراز جهودهم في تقرير قضايا العقيدة أو الدفاع عنها. ودراسة المعتزلة وأعلامهم كحركة مؤثرة أو مناوئه لأهل السنة (الماتريدية والأشاعرة)، ودراسة الفرق الأخرى كجماعات مبتدعة خالفت الطريق القويم[٨٨].

أما في الدوائر التي يسود فيها المنهج السلفي، فنجد اهتماماً بتقديم قضايا العقيدة من خلال الإطار الذي وضعها فيه الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأسلاف المدرسة كابن تيمية وتلميذه ابن القيم. ومن ثم تحتل قضية التوحيد المكان الرئيسي في المناهج الدراسية، إذ تدرس أنواع التوحيد، ونواقضه، وأنواع الشرك والنفاق والكفر والابتداع في العقائد

---

(٨٧) يمكن مراجعة مناهج الجامعات الدينية لاسيما الأزهر، إضافة إلى قوائم الرسائل الجامعية بتلك المعاهد والجامعات حيث نجد التركيز على تلك القضايا التقليدية الكلامية ومعالجتها بنفس المنهج والأسلوب. انظر على سبيل المثال دراسات في العقيدة في ضوء العقل والعلم (أحمد محمود سليمان كلية أصول الدين، جامعة الأزهر ط ثانية (١٤٠/١٩٨١، ومبادئ العقيدة الإسلامية (مصطفى الخن) منشورات جامعة دمشق ١٤١٢-١٤١٣/ ١٩٩٢-١٩٩٣.

(٨٨) انظر في ذلك قوائم الرسائل الجامعية العديدة عن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وأعلام تلك المدارس، والتي تكاد تستقصي كل الجوانب المتعلقة بالقضايا الكلامية والشخصيات والأعلام

والعبادات، كما تركز المناهج على قضية الأسماء والصفات بإثبات كل ما ورد في القرآن والسنة، وعدم تأويل أيٍ منها، مع الامتناع عن البحث عن الكيفية والكنه[89]. كما تدور معظم الدراسات والبحوث حول هذه القضايا والدفاع عنها ضد المتكلمين، وإبراز دور أعلام المدرسة، لاسيما ابن تيمية وابن القيم، في تقرير تلك القضايا والدفاع عنها ضد المبتدعة من متكلمين وفلاسفة وصوفية وباطنية[90].

التيار الثاني-تيار يدعو إلى التجديد: خارج إطار هذا التيارالتقليدي، وما تضمنه من منهجين في دراسة العقيدة الإسلامية، هناك تيار يحمل دعوة تكتسب كل يوم تأييداً ودعما، وتنادى بأن دراسة العقيدة في هذا العصر الذي تواجه فيها تحديات جديدة وأساليب من الهجوم لم تؤثر خلال التاريخ، ينبغي أن تتجاوز تلك القوالب المذهبية المدرسية، ولعل جذور هذا التيار تعود إلى الأسس التي وضعها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. والتي تضمنت الدعوة إلى إحياء علم الكلام ببعث شعاب الإيمان الساكنة في النفوس عبر التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر الإسلامي من حالة السبات التي رانت عليه، وإثارة طاقات الأمة الفكرية، وامكاناتها الدعوية، لإصلاح الأفكار الفاسدة.

وداخل هذا التيار نلاحظ اتجاهين: اتجاه يدعو أصحابه إلى صياغة جديدة لعلم الكلام[91]، بينما يذهب أخرون إلى ضرورة تجاوز الإطار الكلامي والفلسفي كشرط

---

(٨٩) انظر مثلا الدراسات العديدة والشروح المختلفة حول كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ومن الكتب الحديثة كتاب التوحيد (صالح بن فوزان الفوزان) مكتبة الأثير، الرياض، والإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد (صالح الفوزان) دار ابن خزيمة، الرياض.

(٩٠) هناك العديد من الرسائل الجامعية والدراسات الأكاديمية التي تتناول ابن تيميه وابن القيم وموقفهما من الفلاسفة والصوفية والمتكلمين والباطنية، وخير مثال على ذلك رسالة موقف ابن تيميه من الأشاعرة (عبد الرحمن صالح بن صالح المحمود) ٣مجلدات، مكتبة الرشد، الرياض، ط. ثانية ١٤١٦/١٩٩٥.

(٩١) انظر في ذلك: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية د. يحي هاشم فرغل.نحو علم كلام إسلامي معاصر (العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث – سعد الدين السيد صالح)، مدخل نقدي لدراسة علم الكلام (محمد الانور السنهوتى)، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي (عبد المجيد النجار)، والمدخل إلى دراسة علم الكلام (حسن محمود الشافعي).

أساسي لأي نهضة فكرية للأمة تستطيع أن تواجه بها التحديات الماثلة وتؤسس اليقين في نفوس المسلمين.[٩٢].

مقترحات ورؤى مستقبلية لاشك أن العقيدة عموماً والعقيدة الإسلامية بصفة خاصة، تواجه تحديات وتثار أمامها مشكلات تختلف في شكلها ومضمونها عن المشكلات التي واجهت القدامى، تقصر الأساليب الكلامية القديمة ومناهج من عرفوا بالسلفيين عن مواجهتها. كما أن القضايا التقليدية حلّتَ محلها، أو زاحمتها، قضايا جديدة تحتاج إلى معالجة وبيان، لذا لا بد من تطوير منهج دراسة العقيدة بما يتلاءم وتحديات العصر وحاجات المسلم المعاصر. وهذا يستلزم ما يلي:.

١. العودة الى منهج القرآن الكريم إن المنهج الكلامي وإن كان قد لبى حاجات المجتمع وواجه التحديات التي واجهت الأمة في فترة من التاريخ، فإنه بعد أن أغرق في الجدل، وغالى في استخدام المفاهيم والمصطلحات الفلسفية، لم يوفق في عرض قضايا العقيدة وإيجاد القناعة بها، ولاشك أنه الان أكثر عجزاً من أن يحقق ذلك. كما أن المنهج السلفي المعاصر الذي يتجاهل تحديات العصر التي تواجه العقيدة الدينية عموما، لا يمكنه أن يلبي حاجات المسلم المعاصر، ومن ثم تعالت الدعوات بالعودة إلى منهج القران الكريم، الذي يخاطب عقل الإنسان وقلبه ومشاعره ويجمع بين التدبر في كتاب الله المتلو وهو هذا القرآن، والتفكر والنظر في كتاب الكون المفتوح، بحيث يصبح الكون كله مصدر إيحاء للإنسان بما فيه من دلائل شاهدة بسلطان الله وتقديره وتدبيره، ومن خلال هذين المصدرين يبني المسلم عقيدته، ووفقا لهذا المنهج يتأسس الإيمان واليقين.

٢. البساطة والوضوح في الخطاب: ينبغي أن تكون لغة الخطاب في مجال العقيدة لغة عصرية تتسم بالسهولة وتلائم مدارك الخاصة والعامة على السواء، وأن تصاغ الأدلة بطريقة واضحة بعيدة عن التعقيد والتكلف . وبعيدة عن الأساليب الجدلية التقليدية والتعقيدات المذهبية التي فرضتها ظروف ثقافية وتاريخية انتهى عهدها وأصبحت في ذمة التاريخ.

---

(٩٢) وممن دعا إلى ذلك الشيخ حسن البنا (الله في العقيدة الإسلامية) دار الهدى، ص ٨. ٩ والسيد سابق العقائد الإسلامية، وسيد قطب. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص ١٨،، والشيخ محمد الغزالي:عقيدة المسلم، و يوسف القرضاوي وجود الله.

٣. مواجهة التحديات المعاصرة.إن دراسة العقيدة تستلزم الوقوف على التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية، لاسيما تلك التي يمثلها الفكر المادي الإلحادي، المتمثل في بعض المذاهب الفكرية والنظريات الفلسفية التي تبنت الإلحاد منطلقا، واتخذت من التفسير المادي للكون والحياة هاديا، فظهرت الماركسية بمنهجها المادي الجدلي، والوجودية الملحدة بنظريتها العدمية، والوضعية وفلسفتها التطورية وهذه المذاهب، وإن اختلفت فيما بينها، فإنها تلتقي في الأساس المادي الذي تقوم عليه، وتتفق في إنكارها كل ما ليس بمادي، وتنظر إلى المادة باعتبارها الفاعل الوحيد في الكون والحياة[٩٣]. فلا ينبغي لمنهج العقيدة المعاصر أن يعنى بتلك التحديات التاريخية والصراعات المذهبية الماضية، بل عليه أن يوجه جهده للاهتمام بأهواء العصر الحاضر وأيدلوجياته المنافية للعقيدة، وأن يتعمق دراسة تلك المذاهب، قبل الحكم عليها أوردها كما فعل أسلافنا من قبل، «فإن رد المذهب قبل فهمه - كما يقول الغزالي - ضرب في عماية»[٩٤].

٤. أما موضوعات العقيدة الإسلامية، فلاشك أن القضايا التي تمثل أركان العقيدة وأسسها من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فستظل قضايا أساسية يدور حولها محور الدراسات العقدية، لأنها تمثل أساس بناء الإسلام الذي تقوم عليه كل نظم الإسلام وقيمه وتعاليمه، كما أنها كانت ولازالت مثار الجدال والتحدي من قبل طوائف عديدة قديمة وحديثة. ولكن هناك قضايا فرعية تولدت أو ركز عليها نتيجة للجدال الذي أثير حول تلك الأركان، لم تعد إثارتها أو التركيز عليها متلائمين مع التحديات المعاصرة

ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك مسألة الصفات الإلهية التي اشتد النزاع حولها بين مدارس الفكر الإسلامي، لاسيما بين السلفيين والمتكلمين ولازال هذا النزاع يحتل مكانة متقدمة في قضايا العقيدة. ومما هو معلوم أن النزاع حول هذه القصية في الماضي لم يثمر شيئاً وكانت له اثار سلبية، انعكست على مسار الفكر الإسلامي ووحدة المجتمع ولم يستطع جدال المعاصرين حول هذه المسألة أن يؤدي إلى نتيجة إيجابية، ولعل من الأوفق في مثل هذه القضية الرجوع إلى منهج القرآن الكريم وبيان الرأي الصحيح

(٩٣) الإلحاد المعاصر (أحمد الجلي) ص: ٨-١٢

(٩٤) المنقذ من الضلال (أبو حامد الغزالي) ص. ٩٢

فيها بعيداً عن الجدل الكلامي بين الفرق وتعقيداته، وذلك بأن يوصف الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ نفياً وإثباتا، فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفي عنه ما نفاه عن نفسه من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، والتأكيد على تنزيه الله تعالى عن أي صفة لا تليق بذاته، وأن يؤمن المسلم بتلك الصفات الواردة في القران والسنة، و أن يفهم معانيها من خلال السياق الذي وردت فيه، وأن يتوقف عن السؤال عن كيفيتها أوالبحث عن كنهها، لأن معرفة كيفية الصفة موقوفة علي معرفة كيفية الذات، والصفات تختلف باختلاف موصوفاتها. وذات الله عز وجل لا يسأل عن كنهها وكيفيتها. فكذلك صفاته سبحانه لا يصح السؤال عن كيفيتها، كما ينبغي الاهتمام بأثر الإيمان بتلك الأسماء والصفات في نفس المؤمن وعقله وضميره، وانعكاسات الإيمان بها على سلوكه وأعماله، وأن يتعبد المؤمن بهذه الصفات فيدرك من خلالها قدرة الله تعالى وعلمه وإرادته، ورحمة الله تعالى وحلمه وفضله، يقول ابن القيم «وأكمل الناس عبودية المتعبد بجميع الأسماء والصفات التي يطلع عليها البشر، فلا تحجبه عبودية اسم عن عبودية اسم آخر، كمن يحجبه التعبد باسم القدير عن التعبد باسم الحليم الرحيم، أو يحجبه عبودية اسمه المعطي عن عبودية اسمه المانع»[٩٥].

فينبغي أن نعطي التحديات المعاصرة اهتماما، ونعالج قضايا العقيدة مراعين لتلك التحديات، ومن ثم ينبغي التركيز على قضايا الدين عموما الوجود الإلهي والنبوة والمعاد والحشر، وأن يعمل دارسو العقيدة على إثبات وجود الله تعالى ومناقشة قضية خلق العالم ونقض دعاوى القائلين بالصدفة وحتمية المادة، وإثبات إمكان النبوة وإمكان خلود النفس وإمكان البعث وثبوت الجزاء

٥ . العناية بآثار العقيدة على الفرد والمجتمع:قد تحولت دراسة العقيدة في العصور المتأخرة، إلى بحث نظري ينظم المقدمات ويستخلص النتائج، وأصبحت شروحها رياضة عقلية شبيهة بمعادلات الجبر، لا تحرك النفس ولا ينفعل بها الوجدان، وأصبحت الأدلة على وجود الله، وواجب الوجود تذكر من غير أن يستشعر من يذكرها

(٩٥) مدارج السالكين (ابن القيم)ج ١ ص:٤٢٠

عظمة الخالق في قرارة نفسه، ويختلج في بدنه عرق من الرغبة أو الرهبة نحو من سواه[96]. بدلاً من هذا الواقع المأزوم، ينبغي أن تقدم العقيدة بطريقة ترقى بالفرد من الإسلام إلى درجة الإيمان ثم إلى ذرى الإحسان، وبحيث يتحول الإيمان بالله من مجرد معرفة باردة إلى قوة دافقة، توقظ جوانب الخير في الإنسان، وتفجر فيه المشاعر النبيلة، وتربي لدى الفرد ملكة المراقبة، وتكون دافعاً إلى طلب المعالي والبعد عن سفاسف الأمور.

٦. البعد عن العصبية المذهبية ينبغي في دراسة العقيدة الإسلامية وتقرير قضاياها، لاسيما في الجامعات والمعاهد العلمية والدراسات الأكاديمية، البعد عن العصبية المذهبية التي تقود إلى الفرقة وتتناقض مع النظرة الإسلامية الشمولية الموحدة، وان يعتمد في أخذ العقيدة، مصدراً ومنهجا، على القران والسنة، وتقديم العقيدة من خلال هذه الأصول بعيداً عن صراع الفرق والمذاهب. واعتبار اراء الفرق الإسلامية تراثا فكرياً يعبر عن مرحلة معينة من تاريخ الفكر الإسلامي لها إيجابياتها وسلبياتها، وأن ينظر إليها باعتبارها اجتهادات قابلة للخطأ والصواب، والحكم عليها أو تقييمها في دراسات منفصلة، بعيداً عن مجال العقيدة.

---

(٩٦) انظر عقيدة المسلم (محمد الغزالي) ص ٨-٩

المصادر والمراجع

١. الإتقان في علوم القرآن (جلال الدين السيوطي) بيروت المكتبة الثقافية ١٩٧٣.

٢. إحياء علوم الدين (أبو حامد الغزالي) مطبعة الاستقامة، القاهرة د.ت.

٣ الاختلاف في اللفظ (ابن قتيبة) ضمن عقائد السلف - علي سامي النشار، وعمار الطالبي، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٧١

٤. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد (صالح بن الفوزان)، دار ابن خزيمة، ط أولى ١٤٠٤هـ.

٥ الإرشاد إلى قواطع الأدلة من الاعتقاد (الجويني) تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين، مكتبة الخانجي ١٣٦٩/١٩٥٩، ص ١٥٥-١٦١

٦. أساس التقديس (فخر الدين الرازي) تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦

٧. الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (يحيى هاشم فرغل) دار الفكر العربي:١٩٧٨م.

٨. أصول الدين (عبد القادر بن طاهر البغدادي) مطبعة الدولة استنبول ١٩٢٨.

٩ إعجاز القرآن (القاضي أبو بكر الباقلاني) على هامش الإتقان في علوم القرآن (السيوطي) طبعة الحلبي القاهرة ١٩٥٩

١٠. أعلام الموقعين عن رب العالمين (ابن القيم) راجعه وقدم له، طه عبد الرؤوف سعيد، بيروت دار الجيل ١٩٧٣.

١١. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (ابن القيم) تحقيق محمد حامد فقي، دار المعرفة بيروت، د.ت.

١٢. الاقتصاد في الاعتقاد (أبو حامد الغزالي)، تحقيق عادل العوا، ط. ١، دار الأمانة ١٣٨٨هـ، ١٩٦٩م

١٣ إلجام العوام عن علم الكلام (أبو حامد الغزالي) تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي ط أولى ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م

١٤ الإلحاد المعاصر، نشأته، أسبابه ونقد أسسه، (أحمد محمد أحمد جلي) مركز البحوث التربوية - كلية التربية - جامعة الملك سعود، الرياض ١٤١٣

١٥. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد (الخياط المعتزلي) بيروت ١٩٥٧

١٦ إيثار الحق على الخلق (ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم) تحقيق أحمد مصطفى حسين، الدار العينية للنشر والتوزيع.١٩٨٥ -

١٧. بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب(جـ١، جـ٢ ١٩٨٣/ ١٤٠٣ -) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مركز البحوث، الرياض.

١٨. بحوث في الثقافة الإسلامية (عيسى عبد الظاهر وآخرون) دار الحكمة، الدوحة ط.أولى ١٩٩٣/١٤١٤.

١٩ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية) مطبعة الحكومة، مكة المكرمة ط.أولى ١٣٩١.

٢٠. تاريخ المذاهب الإسلامية (محمد أبو زهرة)، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٩٦م.

٢١. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (فخر الدين الرازي) دار الفكر بيروت ١٩٩٠/١٤١٠.

٢٢. كتاب التوحيد (صالح بن فوزان الفوزان) مكتبة الأثير الرياض

٢٣ جامع الأصول من أحاديث الرسول (ابن الأثير الجزري) تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر العربي، بيروت ط.ثانية ١٤٠٣.

٢٤ الجامع لأحكام القرآن (أبو عبد الله محمد القرطبي)، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. ط ثالثة ١٣٧٨هـ/١٩٦٧م

٢٥. كتاب الحيدة (عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي ت/ ٢٤) تصحيح الشيخ إسماعيل الأنصاري، الرياض

٢٦. درء تعارض العقل والنقل (ابن تيمية) تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ط. أولى ١٩٧٩

٢٧. دراسات في علم الكلام (أحمد محمد جاد) القاهرة دار الثقافة العربية ١٤١٧/ ١٩٩٦.

٢٨. كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده (أبو علي بن حزم) تحقيق أحمد ناصر الحمد وسعيد القزقي، مطبعة المدني القاهرة ط أولى ١٤٠٨/١٩٨٨.

٢٩. الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية (عبد الكريم نوفان فوار عبيدات) دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن ط. أولى: ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م

٣٠. رسالة التوحيد (الشيخ محمد عبده) دار إحياء العلوم بيروت د ت

٣١. الرسالة اللدنية (أبو حامد الغزالي) ضمن مجموعة القصور العوالي ج ١ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ط ثانية القاهرة مكتبة الجندي ١٣٩٠/١٩٧٠.

٣٢. السلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (على عبد الحليم محمود) عكاظ للنشر ط.أولي ١٤٠١ /١٩٨١

٣٣. الشامل في أصول الدين (الجويني) تحقيق على سامي النشار ورفاقه، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٦٩

٣٤. شرح الأصول الخمسة (القاضي عبد الجبار بن أحمد)، حققه وقدم له / عبد الكريم عثمان) - مكتبة وهبة، ط أولى ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م

٣٥. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (ابن القيم) دار العاصمة الرياض، ١٤٠٨

٣٦. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام (جلال الدين عبد الرحمن السيوطي)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان

٣٧. العقائد الإسلامية (السيد سابق)- دار الفكر - بيروت - لبنان ١٣٩٨.١٩٧٨ -

٣٨. عقيدة المسلم (محمد الغزالي) دار الكتب الحديثة ١٩٧٦

٣٩. العقيدة النظامية (الجويني) تحقيق محمد زاهر الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢/ ١٩٩٢

٤٠. فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة(القاضي عبد الجبار) تحقيق فؤاد السيد طبع دار النشر التونسية، تونس ١٩٧٤

٤١. فلسفة ابن رشد، وهو مجموع يحتوي على أ-فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.ب-الكشف عن مناهج الأدلة (أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد)، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت ط.ثانية ١٣٩٩/١٩٧٩

٤٢. في علم الكلام (الأشاعرة، والمعتزلة) أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية١٩٩٢

٤٣. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (أبو حامد الغزالي) منشورات دار الحكمة، دمشق، بيروت، ١٤٠٧ / ١٩٨٦

٤٤. قانون التأويل (أبو حامد الغزالي) تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة - طبعة أولى ١٩٤٠م

٤٥. القرآن والنظر العقلي (فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١ - ١٤١٣ / ١٩٩٣

٤٦. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي (عبد المجيد النجار) دار الغرب الإسلامي، بيروت ط أولى ١٩٩٢.

٤٧. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ابن تيمية) جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم، ط.أولى الرياض ١٣٩٨هـ

٤٨. مدارج السالكين (ابن القيم)، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥/١٩٥٥

٤٩. المدخل إلى دراسة علم الكلام (حسن محمود الشافعي) مكتبة وهبه القاهرة، طبعة ثانية ١٤١١ / ١٩٩١

٥٠. المستصفى في علم الأصول (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي)ط ثانية بيروت دار الكتب العلمية، ١٤٠٣/١٩٨٣

٥١. المعجزة الكبرى، القرآن (محمد أبو زهرة) دار الفكر العربي القاهرة د.ت.

٥٢. مقدمة ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون) تحقيق على عبد الواحد وافي، ط. ثالثة.القاهرة ١٩٧٩

٥٣. مقدمة في التفسير (أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الأصفهاني) مطبعة الجمالية، مصر – ط. أولى ١٣٩٩

٥٤. الملل والنحل (عبد الكريم الشهرستاني) تحقيق محمد سيد كيلاني – طبع الحلبي ١٣٧٨هـ، ١٩٦٧م

٥٥. مناهج الجدل في القرآن الكريم (زاهر عواض الألمعي) – ط. ثالثة ١٤٠٤

٥٦. المنقذ من الضلال (أبو حامد الغزالي) دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت ط. ثانية ١٩٨٥

٥٧. المواقف في علم الكلام (عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد الأيجي) عالم الكتب بيروت

٥٨. موقف ابن تيمية من الأشاعرة (عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود) ٣ أجزاء مكتبة الرشد الرياض، ط ثانية ١٤١٦/١٩٩٥.

٥٩. كتاب. نظم الفرائد وجمع الفوائد (عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده)، مطبعة التقدم ط. ثانية د. ت.

٦٠. نهاية الإقدام في علم الكلام (الشهرستاني) مكتبة المثنى، بغداد. د.ت.

Abstract

Methods of Research in Islamic Faith
(the methodologies of the theologians and salf compared with the methodology of the Holy Qur'an)

Prof. Ahmed Mohammed Ahmed El-gali

This article deals with the methods of research in the studies of Islamic Faith.

It has been explained that the Holy Qur'an and the Prophet Traditions, introduce the articles of Faith as well as the arguments and proofs for their establishment.

Later on, different methodologies developed within the Islamic culture such as theological, mystical, philosophical as well as the Salaf (those who believe that they are following the methodology of the Qur'an and Sunna) methodologies. These methodologies differ in their agreement and disagreement with the methodology of the Qur'an.

The article illustrates the Methodology of Qur'an, and points out its main characteristics. Then it deals with the methodology of the theologians, and explains its positive and negative aspects. It also explains the methods of the salaf and demonstrates its positive and negative aspects

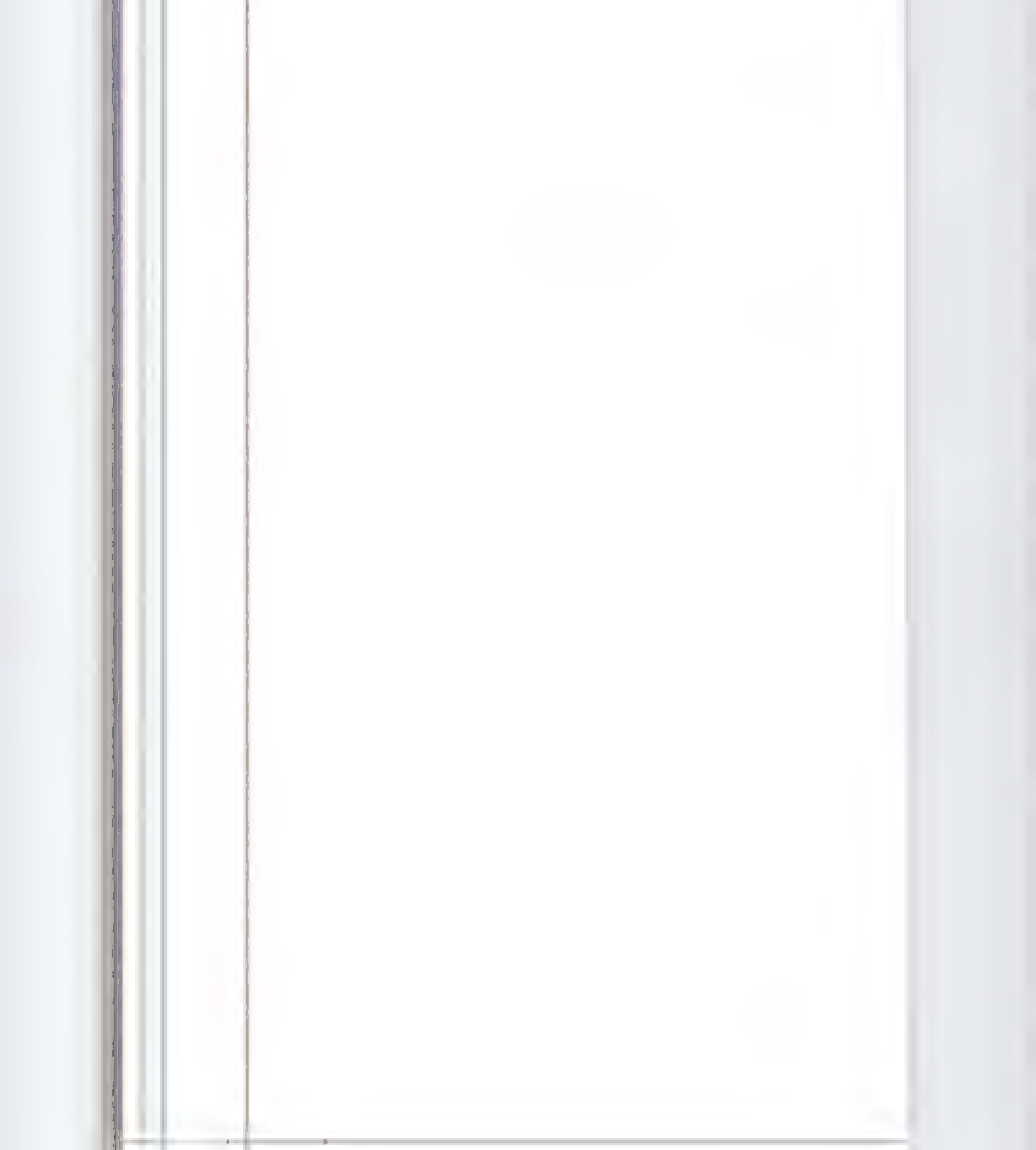
Then the article dealt with the effects of these two methodologies on the present state of studies in the field of faith, and showed how it has been negatively affected by them.

Finally the article offered some suggestions to promote the studies in this field, and that by depending on the Qur'an and the Sunna as sources for the articles and methodology of Faith, and at the same time, making use of the positive aspects of these methodologies.

المجمل عند الأصوليين

د. مها فتحي*

* أستاذ الفقه المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – دبي



ملخص البحث:

إن علم أصول الفقه من العلوم العظيمة القدر، الجليلة النفع، فهو علم وثيق الصلة بالدين ومعرفة أحكام الحلال والحرام؛ لأنه طريق لاستنباط الأحكام الشرعية، وفهمها وإدراكها، والوقوف على المصالح التي استهدفها الشارع الحكيم.

ويُعد مبحث الإجمال من المباحث المهمة في علم أصول الفقه؛ لأن كثيراً من الأحكام وردت مجملة تحتاج إلى البيان، ثم بينت بعد ذلك وفصلت تفصيلاً لا إجمال فيه ولا خفاء.

وقد تناول علماء الأصول هذا الموضوع، فأجادوا، وأفادوا، وأبدعوا، ولكن اختلفت وجهات نظرهم فيه من حيث التعريف، والأقسام، والأسباب التي تؤدي إلى الإجمال، وكذلك في وروده في الكتاب والسنة، وغير ذلك من مباحثه.

وفي هذا البحث عرض مبسط يشتمل على أهم التعاريف التي نقلت عن علماء الأصول متكلمين وحنفية مع عقد مقارنة وموازنة بين هذه التعاريف، واختيار الراجح منها، وبيان حكم المجمل وأقسامه وأسبابه، وبيان لبعض المسائل التي اختلف فيها بين الإجمال والبيان، وحاولت أن أجمع ما ذكره علماؤنا الأفاضل فيها مع ذكر بعض الأمثلة الإيضاحية على كل مسألة لبيان منهجهم، وليس المقصود من ذلك استيعاب جميع المسائل؛ لأن ذلك متعذر، وإنما المقصود هو بيان منهج الأصوليين في ذلك.

وتوخيت في هذا العرض الدقة والأمانة في النقل، ونسبة كل قول إلى قائله فإن من بركة العلم أن ينسب كل قول إلى قائله.

والله تعالى أسأل أن يلهمني التوفيق والصواب.

والحمد لله رب العالمين.



المقدمـــة :

الحمد لله رب العالمين الذي خلق الإنسان وكرّمه وفضّله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد – ﷺ – الرحمة المهداة والنعمة المسداة والسراج المنير الذي بعثه الله تعالى ليتمم به مكارم الأخلاق.

وبعد،

فهذا بحث في المجمل عند الأصوليين، راعيت فيه الوسطية بين الإطناب الممل، والإيجاز المخل، والمجمل من المباحث المهمة في علم أصول الفقه، فكثيرٌ من الأحكام الشرعية وردت بصيغة الإجمال، ثم بينت بياناً مفصلاً.

وقد اختلف علماء الأصول في كثير من المسائل المتعلقة بالمجمل سواء في التعريف أو في الأسباب، لذلك حاولت أن أجمع ما ورد عن هؤلاء العلماء الأفاضل حول هذا الموضوع في بحث صغير يسهل الرجوع إليه مع العناية بتحقيق نسبة هذه الأقوال إلى أصحابها.

وجدير بالذكر قبل البدء فى بيان المجمل وأحكامه أن أبين أن المجمل عند الجمهور يختلف عن المجمل عند الحنفية فالمجمل عند الحنفية هو نوع من أنواع اللفظ باعتبار الخفاء وعدم الوضوح، فاللفظ ينقسم باعتبار الظهور والخفاء إلى واضح الدلالة وهو أقسام [ظاهر – نص – مفسر – محكم] وغير واضح الدلالة أوخفى الدلالة وهو ينقسم إلى [خفى – مشكل – مجمل – متشابه]

أما الخفى فهواسم لكل ما اشتبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب أي اشتبه معناه من حيث اللغة وخفى مراده أي الحكم الشرعى مثاله أية السرقة فى حق الطرار والنباش، فالسارق لغة هو أخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه فى حق الطرار – وهو الأخذ للمال المخصوص من اليقظان فى غفلة منه بطر أو غيره – والنباش وهو – أخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه بعد دفنه –وإنما خفى فيهما لاختصاص كل منهما باسم غير السارق يعرف به فيتوقف فى كونه من أفرادالسارق إلى أن يتأمل قليلا

فى وجه الاختصاص فيظهر أن الاختصاص فى الطرار لزيادة فى المعنى لأنه يسرق الأعين المستيقظة والسارق يسرق النائمة أو الغائبة، فهو سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته، فله مزية على السارق.

أما النباش ففيه نقص وهو أن المال المأخوذ وهو الكفن ينفر عنه كل من علم أنه كفن ميت وكذلك نقصان الحرز وعدم الحافظ له. والخفي يقابل الظاهر.

أما المشكل فهو ما ازداد خفاء على الخفي كأنه بعد ما خفي على السامع حقيقة دخل فى أشكاله وأفعاله حتى لا ينال إلا بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله.

والخفاء إما أن يكون من نفس الصيغة أو من كونه مستعارا باستعارة غريبة.

فالأول كقوله تعالى **﴿فأتوا حرثكم أنَّى شئتم﴾**[1] اشتبه معناه على السامع لأن (أنىّ) مشترك بين كيف وأين، فعرف بعد الطلب والتأمل أنه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الأذى العارض وهو الحيض ففي الأذى اللازم أولى.

وأما الثاني فكقوله تعالى **﴿قواريرَ من فضَّةٍ قدَّروها تقديرًا﴾**[2] فإن فيه إشكالا من جهة أن القارورة من الزجاج لا الفضة ومنشأ الخلاف تشبيه انية الجنة في الصفاء والشفافية بالقارورة، وفى اللون والحسن بالفضة، ثم استعار كل منهما لها استعارة مصرحة، ولوجود هذه الاستعارة احتيج إلى مزيد من الفكر لمعرفة حقيقة الأمر، والمشكل يقابل النص.

وأما المجمل فهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل.

والمجمل أنواع: نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير، ونوع مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربا والصلاة والزكاة، ونوع متعدد.

والمجمل يقابل المفسر.

وأما المتشابه فهو ماخفيَ معناه بحيث لم يرج معرفته فى الدنيا، وقيل هو مالاسبيل لإدراكه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه أي التسليم بأن المراد منه عند الله تعالى

---

(١) سورة البقرة من الآية (٢٢٣).

(٢) سورة الإنسان الآية (١٦).

مثاله الحروف المقطعة فى أوائل السور والصفات التى وردت فى الكتاب والسنة لله تعالى نحو اليد والوجه. وهو مقابل للمحكم، لبلوغه من درجات الخفاء ما بلغه المحكم من مراتب الجلاء فانقطع عن معرفته الرجاء[3].

* وبعد أن ذكرت أنواع غير واضح الدلالة عند الحنفية تبين لي أن المجمل عند الحنفية هو نوع من أنواع اللفظ باعتبار الخفاء، أما المجمل عند الجمهور فهو يشمل الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه، لأنه هوما لم تتضح دلالته. والخفى والمشكل والمجمل والمتشابه ألفاظ لم تتضح دلالتها، فالمجمل عند الجمهور أعم من المجمل عند الحنفية، إلا أن ما ذكره الحنفية كان أوضح لبيان أنواع اللفظ.

منهجي في البحث:

ويقوم منهجي في البحث على أسس منهجية علمية وهي:

١- دراسة كل جزئية من جزئيات الموضوع دراسة كاملة من المراجع الأصلية، ثم ذكرها وتوضيحها بأسلوب سهل بسيط خالٍ من التعقيد، موضحة لآراء الأصوليين ومفندة لبعض أدلتهم، ومناقشة لما يحتاج إلى مناقشة منها دون التعصب لأي رأي، ثم ترجيح ما وفقني الله إلى أنه الصواب ذاكرة سبب الترجيح ودوافعه.

٢- تحقيق المسائل التي تحتاج إلى تحقيق مع مراعاة الدقة في اختيار المادة العلمية، وذكرت بعض المسائل التي اختلف فيها بين الإجمال والبيان على سبيل المثال لا الحصر، ونقلت رأي كل إمام من كتبه أو كتب مذهبه، والتزمت بعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية، وترجمة الأعلام، والتزمت بوضع طبعة المرجع أمامه، ولو تكرر ذكره في بعض المراجع التي اعتمدت فيها على أكثر من طبعة وهي قليلة جداً، نظراً لانتقالي من جمهورية مصر العربية إلى دولة الإمارات العربية المتحدة قبل إتمام البحث، لذلك ذكرت الطبعة حتى يسهل الرجوع إليه.

---

(٣) انظر كشف الأسرار للبخاري ١/١٣٨ط/دار الكتاب العربي - التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ١/١٥٨ط/دار الكتب العلمية - شرح مختصر المنار للكوراني ٥٤.

خطة البحث:

حررت هذا الموضوع في مقدمة وخمسة مطالب وخاتمة.

المقدمــة: تشتمل على أهمية الموضوع، والمنهج العلمي وخطة البحث.

المطلب الأول: في تعريف المجمل لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في أنواع المجمل.

المطلب الثالث: في حكم المجمل.

المطلب الرابع: في أسباب الإجمال.

المطلب الخامس: في مسائل اختلف فيها بين الإجمال والبيان وضمنته ست مسائل.

المسألة الأولى: في قوله تعالى: ﴿**وامسحوا برءوسكم**﴾ هل هو مجمل ؟

المسألة الثانية: في قوله تعالى ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ هل هو مجمل؟

المسألة الثالثة: إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحداً فهل هو مجمل؟

المسألة الرابعة: إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان، هل يوجب الإجمال أو لا؟

المسألة الخامسة: قوله تعالى: ﴿**وأحلَّ الله البيع وحرَّم الربا**﴾ هل هو مجمل؟

المسألة السادسة: حرف النفي إذا دخل على الفعل، هل هو مجمل ؟

الخاتمــــــة: في أهم نتائج البحث.

والله أسأل أن يوفقني فيما قصدت، وأن يهديني سواء السبيل، وأن ينفع به من يقرؤه، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

المطلب الأول في تعريف المجمل لغة واصطلاحا

أولاً: تعريف المجمل في اللغة:

المجمل في اللغة مأخوذ من الجمع، من قولهم أجملت الحساب أي جمعت آحاده، ولهذا يمكن تسمية العام مجملاً؛ لاشتماله على الآحاد، أي أن العموم يوصف بأنه مجمل؛ لأن المسميات قد أجملت تحته.

وجاء في المصباح المنير أجملت الشيء إجمالاً أي جمعته من غير تفصيل. أو هو ما جعل جملة واحدة لا ينفرد بعض آحادها عن بعض وقيل المجمل هو المحصل، تقول. أجملت الشيء أي حصلته.

وقيل: هو مأخوذ من الجَمْل بمعنى الخلط، ومنه قوله - ﷺ -

«لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنها»[4].

وقيل: هو المبهم: من أجمل الأمر أي أبهمه، أو يقال أجملت كلامي أي أبهمته، وبهذا تكون مادة الكلمة ترجع إلى الاجتماع والتحصيل والتكثير وانضمام الآحاد بعضها إلى بعض.

وأقرب هذه المعاني إلى المعنى الاصطلاحي أن المجمل بمعنى المبهم[5].

ويؤيد ذلك ما ذكره إمام الحرمين[6] من أن المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللافظ به ومبتغاه، من قولهم. أبهمت البئر إذا سددتها وردمتها[7].

---

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١٠٧/٣ ط/ دار الشعب. والإمام مسلم في صحيحه كتاب البيوع باب الربا ١٢٠٧/٣ ط/ الحلبي.

(٥) انظر تعريف المجمل في اللغة لسان العرب لابن منظور ١٢٨/١١ ط/ دار صادر الصحاح للجوهري ١٦٦٢/٤ ط/ دار العلم للملايين - معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤٨١/١ ط/ الحلبي المصباح المنير ١٣٤/١ ط/ المطبعة الأميرية.

(٦) إمام الحرمين. هو عبدالملك بن أبي محمد بن عبدالله الأصولي، الشافعي المذهب، ولد سنة ٤١٨هـ. له مؤلفات كثيرة منها البرهان والإرشاد في أصول الفقه، والورقات وغيرها. توفي سنة ٤٧٨هـ انظر طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١٦٥/٥ ط/ الحلبي - شذرات الذهب ٣٥٩/٣ ط/ دار الافاق.

(٧) انظر البرهان للجويني ٤١٩/١ ط/ الأولى ١٣٩٩هـ.

ثانياً: تعريف المجمل في الاصطلاح:

اختلف الأصوليون في تعريف المجمل اختلافاً كبيراً، وورد في كتب الأصول الكثير من التعريفات، أذكر عدة تعريفات منها، مع بيان التعريف المختار.

١- عرفه إمام الحرمين بأنه هو اللفظ الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللافظ به ومبتغاه[٨].

وعرفه أيضاً في الورقات بأنه هو ما يفتقر إلى البيان[٩].

٢- وعرفه أبو الحسين البصري[١٠] بأنه هو ما لا يمكن معرفة المراد منه[١١].

واعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع: لأنه يدخل فيه لفظ المشترك المقترن بالبيان، فإنه لا يمكن معرفة المراد منه من نفسه، بل يعرف من البيان لا منه، مع أنه ليس بمجمل.

وأجيب عن ذلك: بأن المشترك لا يمكن معرفة المراد منه فيكون مجملاً بهذا الاعتبار، فإذا اقترن به البيان فلا يكون مجملاً بهذا الاعتبار، واللفظ الواحد يجوز أن يكون مجملاً باعتبار، وغير مجمل باعتبار آخر.

كما أنه أيضاً يرد عليه اللفظ الذي يراد به مجازه سواء بين أم لم يبين، فإنه لا يفهم المراد منه، ويصدق عليه تعريف المجمل؛ لأنه لا يمكن معرفة المراد منه؛ لأنه إن لم يبين لم يعرف المراد منه، وإن بين عرف المراد لا منه بل من البيان، ففي الحالين يصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الأحوال.

وأجيب عن ذلك بأن اللفظ الذي أريد به جهة مجازه، يمكن معرفة المراد به؛ لأن المجاز لا بد له من علاقة وقرينة، فإذا وجدتا أي العلاقة والقرينة اتضح المراد به[١٢].

---

(٨) انظر البرهان ٤١٩/١.

(٩) انظر الورقات ١٦٦ ط/ مكتبة الرشد.

(١٠) أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي الطيب البصري، له تصانيف كثيرة منها: كتاب المعتمد في أصول الفقه،، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ - انظر الأعلام لخير الدين الزركلي ٢٧٥/٦ ط/ دار العلم للملايين.

(١١) انظر المعتمد للبصري ٣١٧/١ ط/ دمشق.

(١٢) الإحكام للآمدي ٩/٣ ط/ دار الكتب - شرح العضد على المختصر ١٥٨/٢ ط/ مكتبة الكليات الأزهرية - بيان المختصر للأصفهاني ٣٦١/٢ ط/ جامعة أم القرى.

٣- وعرفه الغزالي[١٣] بأنه هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال. أو هو اللفظ المتردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح[١٤].

واعترض عليه الامدي[١٥]، بأنه غير جامع؛ لأنه لا يشمل المجمل إذا كان فعلاً؛ لأنه عرفه باللفظ الصالح[١٦].

ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأن مراده تعريف المجمل اللفظي لا تعريف المجمل من حيث هو.

وعرفه الغزالي أيضاً في المنخول بأنه هو ما لا يفهم معناه، وقال المجمل هو المبهم، واشتقاق المبهم من قولهم، أبهمت الطريق إذا تتبع آثار السائلين بالمحو، ومنه الفارس المبهم، أي المقنع. والإجمال قد يقع في المحل والمقدار كقول القائل. لفلان في بعض مالي حق، وقد يرتفع البعض ويبقى البعض مجملاً، كقوله تعالى: **﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾**[١٧] فإنه بين الوقت والمحل، وأجمل المقدار[١٨].

٤- وعرفه الرازي[١٩] بأنه هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه. كقوله تعالى:

﴿وأقيموا الصلاة﴾[٢٠] فإنه يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ[٢١].

---

(١٣) الغزالي هو محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، من أشهر مصنفاته إحياء علوم الدين، والمستصفى في أصول الفقه، والمنخول في أصول الفقه، وشفاء الغليل، ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥هـ. انظر الأعلام للزركلي ٧/٢٢ ط/ دار العلم - شذرات الذهب في أخبار من ذهب لعبد الحي بن العماد ٤/١٠ ط/ القاهرة

(١٤) انظر المستصفى ١/٣٤٥ ط/ دار الكتب العلمية.

(١٥) الامدي هو علي بن أبي علي التغلبي الامدي،، ولد سنة ٥٥١هـ. واشتغل بمذهب الحنابلة ثم انتقل إلى المذهب الشافعي توفي في ٣ من صفر سنة ٦٣١هـ من مؤلفاته الإحكام في أصول الأحكام انظر طبقات الشافعية للأسنوي ١/٧٣، ٧٤ط/ دار الكتب العلمية.

(١٦) الإحكام للأمدي ٣/١٠ ط/ دار الكتب العلمية.

(١٧) سورة الأنعام من الآية (١٤١).

(١٨) انظر المنخول للغزالي تحقيق محمد حسن هيتو ص ٢٤٥، ٢٤٦ ط/ دار الفكر.

(١٩) الرازي هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي، الفقيه الشافعي الأصولي، توفي سنة ٦٠٦هـ من أشهر مؤلفاته، المحصول في الأصول، المعالم في أصول الفقه، والمنتخب في الأصول. وغيرها انظر الأعلام ٦/٣١٣ ط/ دار العلم.

(٢٠) سورة البقرة من الآية (٤٣).

(٢١) انظر المحصول للرازي ٣/١٥٣ ط/ مؤسسة الرسالة. التحصيل لسراج الدين الأرموي ١/٤١٢ ط/ مؤسسة الرسالة - المعتمد للبصري ١/٣١٧ ط/ دمشق - معراج المنهاج شرح المنهاج للجزري ص ٤٠٥ ط/ مطبعة الحسين الإسلامية.

وهذا التعريف لأبي الحسين البصري، وارتضاه الإمام الرازي في المحصول.

وذكر الإمام الرازي أنه لا يرد عليه نحو قولنا: اضرب رجلاً، لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل، وليس هو بمتعين في نفسه، بل أي رجل ضربه جاز، وليس كذلك اسم القرء؛ لأنه يفيد إما الطهر وحده، أو الحيض وحده، واللفظ لا يعينه[٢٢].

واعترض عليه الآمدي بأن فيه إشعاراً بتقييد الحد باللفظ، حين قال: واللفظ لا يعينه، فلا يكون جامعاً؛ لخروج المجمل إذا كان فعلاً[٢٣].

ويمكن أن يجاب عنه: بأنه قصد بذلك المجمل اللفظي، لا تعريف المجمل من حيث هو، فلا يرد عليه مثل ذلك.

٥- وعرفه الآمدي نقلاً عن بعض الشافعية بأنه: هو اللفظ الذي إذا أطلق لم يفهم منه عند الإطلاق شيء[٢٤].

وهذا التعريف نقله ابن قدامة[٢٥] في الروضة فقال المجمل هو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى[٢٦]. وذكره ابن الحاجب[٢٧] والشوكاني[٢٨] وغيرهم[٢٩].

---

(٢٢) انظر المحصول ٣/١٥٣ ط/ مؤسسة الرسالة.

(٢٣) انظر الإحكام للآمدي ٣/٩ ط/ دار الكتب.

(٢٤) انظر الإحكام للآمدي ٣/٩ ط/ دار الكتب.

(٢٥) ابن قدامة: هو عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، من أئمة المذهب الحنبلي، توفي في دمشق سنة ٦٢٠هـ من مؤلفاته روضة الناظر في الأصول والمغني والكافي والمقنع والعمدة في الفقه. انظر الأعلام ٤/٦٧

(٢٦) انظر روضة الناظر ٢/٤٢ ط/ دار الكتب العلمية.

(٢٧) ابن الحاجب: هو عثمان بن عمر بن أبي بكر، المالكي المذهب، الأصولي الفقيه، من تصانيفه، مختصر المنتهى في أصول الفقه، ولد سنة ٥٧١هـ وتوفي سنة ٦٤٦هـ. انظر بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢/١٣٤، ١٣٥ ط/ المكتبة العصرية صيدا بيروت.

(٢٨) الشوكاني: هو محمد بن علي الشوكاني، توفي سنة ١٢٥٠هـ من مؤلفاته، إرشاد الفحول في الأصول، ونيل الأوطار وغيرها. انظر الأعلام ٦/٢٩٨.

(٢٩) انظر شرح العضد على المختصر ٢/١٥٨ ط/ الكليات الأزهرية - إرشاد الفحول ص١٤٧ ط/ دار المعرفة.

الاعتراضات الواردة على التعريف:

عقب الأمدي على التعريف بأنه فاسد، ووجه الفساد أنه غير مانع، وغير جامع.

أما كونه غير مانع فمن وجهين:

الوجه الأول:

أنه يدخل فيه اللفظ (المهمل) وهو اللفظ الذي لم يوضع للدلالة على شيء.

وجه شمول التعريف له: أن قوله هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء يصدق على المهمل لأنه لا يفهم منه شيء عند إطلاقه، وهو ليس بمجمل؛ لأن المجمل هو المبين من الألفاظ الدالة، والمهمل لا دلالة له، وبذلك يكون دخل في التعريف ما ليس من جنس المعرف، فيكون التعريف غير مانع، ومن شروط التعريف أن يكون جامعاً لكل أفراد المعرف، مانعاً من دخول غيره فيه.

وأجيب عنه: بأن المهمل غير داخل في التعريف، ذلك لأن في الكلام تقديراً لوصف محذوف وهو اللفظ الموضوع الذي إذا أطلق لا يفهم منه شيء، وبذلك يكون المهمل خارجاً من التعريف؛ لأنه ليس موضوعاً للدلالة على شيء.

الوجه الثاني:

أن التعريف يدخل فيه لفظ «مستحيل» لأنه لفظ لا يفهم منه شيء عند الإطلاق، لأن المستحيل معدوم، والشيء هو الموجود، وعلى ذلك فلفظ «مستحيل» ليس بشيء، فدخل في التعريف المستحيل مع أنه ليس بمجمل، بل هو مبين واضح لا يحتاج إلى تفسير؛ لوضوح معناه.

وأجيب عنه: بأن المراد بمدلول كلمة «شيء» هو المدلول اللغوي، لا المدلول الاصطلاحي، ولفظ مستحيل يصدق عليه أنه شيء في اللغة، فيكون بذلك خارجاً عن التعريف ويكون التعريف مانعاً.

أما أنه غير جامع، فمن وجهين أيضاً:

أما الوجه الأول: فإنه لا يشمل المشترك اللفظي - وهو اللفظ الموضوع لمعنيين فأكثر

بأوضاع مختلفة - إذا فهم منه عند إطلاقه عدة معان لا يخرج المراد عن واحد منها، وذلك كلفظ «عين» في قولك «رأيت عيناً ليست جارية» فإنه يفهم منه معانٍ متعددة كالعين الباصرة، والجاسوس، والذهب، والفضة، وحيث إنه فهم منه شيء عند الإطلاق فهو غير داخل في تعريف المجمل، مع أنه من أفراد المجمل، فيكون التعريف غير جامع.

وكذلك خرج منه ما هو مجمل من وجه، ومبين من وجه آخر، كما في قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[30] فإنه مجمل، وإن كان يفهم منه شيء. فالمحل الذي هو مورد الحق معلوم، وهو الزرع، أما الحكم الذي وقع التعبير عنه بالحق فهو مجهول القدر، والصفة، والجنس.

وأجيب عنه: بأن المقصود من التعريف أن المجمل هو اللفظ الذي إذا أطلق لا يفهم منه شيء معين أي مراد، والمعنى المفهوم من المثال المتقدم عن المشترك غير مراد، فيكون مجملاً وداخلاً في التعريف، ويكون التعريف جامعاً.

أما الوجه الثاني: فإنه لا يشمل المجمل من الأفعال؛ لأنه عرف المجمل بأنه اللفظ الذي إذا أطلق لم يفهم منه شيء فخرج بذلك الفعل، مع أن الإجمال كما يكون في الألفاظ يكون في الأفعال، فتقييد المجمل باللفظ يخرجه عن كونه جامعاً ويكون بذلك فاسداً.

مثال المجمل من الأفعال: كما لو قام النبي - ﷺ - من الركعة الثانية، ولم يجلس جلسة التشهد الوسط، فإنه متردد بين أن يكون قيامه عن سهو، فلا يدل على جواز ترك الجلسة والتشهد، وبين أن يكون قيامه عن عمد فيدل على مشروعية جواز الترك.

وأجيب عنه: بأن الكلام في تعريف المجمل من الألفاظ، لا في تعريف المجمل من حيث هو، أي المجمل على وجه الإطلاق، فلا يضر خروج المجمل من الأفعال من التعريف[31].

---

(٣٠) سورة الأنعام من الآية (١٤١).

(٣١) انظر الإحكام ٩/٣ - مختصر المنتهى ١٥٨/٢ - مناهج العقول للبدخشي ١٩٦/٢ ط/ دار الكتب - إرشاد الفحول ص١٤٧ - نزهة الخاطر العاطر ٤٢/٢ ط/ دار الكتب - البلبل للطوفي ص١٨٦ ط/ مكتبة الشافعي - أصول الفقه للشيخ زهير ٤/٣ ط/ دار الطباعة المحمدية.

٦- وعرفه الآمدي أيضاً بتعريف آخر وهو «ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه. ثم قال وهذا هو المختار.

شرح التعريف:

قوله «ما له دلالة» ليعم الأقوال والأفعال، وغير ذلك من الأدلة المجملة، وقوله «على أحد أمرين» احتراز عمًّا لا دلالة له إلا على معنى واحد. وقوله «لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه» احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد في غيره كاللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء آخر[٣٢].

٧- وعرفه ابن الحاجب، بأنه هو ما لم تتضح دلالته.

شرح التعريف: قوله «ما» ليتناول الفعل والقول؛ لأن الإجمال يكون في اللفظ، وفي الفعل، وقوله «لم تتضح دلالته» احتراز عن المهمل فإنه لا دلالة له أصلاً، واحترازاً أيضاً عن المبين؛ لأن دلالته واضحة[٣٣].

واعترض عليه بأنه غير مانع: لأنه يدخل فيه المؤول، فإن دلالته على المعنى المرجوح ليست متضحة.

وأجيب عنه: بأن المؤول صدق عليه أن دلالته متضحة بالنسبة إلى المعنى الراجح، فلا يكون داخلاً تحت الحد[٣٤].

واعترض عليه أيضاً بالمهمل؛ لأن المهمل لم تتضح دلالته، فهو داخل في التعريف مع أنه ليس من المعرف.

وأجيب عنه: بأنه المراد بما لم تتضح دلالته، ما كان له دلالة في الأصل ولكنها غير واضحة، فهو بهذا الاعتبار لا يرد عليه المهمل؛ لأنه لا دلالة له أصلاً[٣٥].

---

(٣٢) انظر الإحكام للآمدي ٣/١١ ط/ دار الكتب.

(٣٣) انظر مختصر المنتهى ٢/١٥٨ – جمع الجوامع لابن السبكي ٢/٩٣ ط/ دار الكتب – نشر البنود للشنقيطي ١/٢٦٧ ط/ دار الكتب العلمية.

(٣٤) انظر بيان المختصر ٢/٣٦٠.

(٣٥) إرشاد الفحول ٢/٧٢١ ط/ مؤسسة الريان.

٨- وعرفه العضد[٣٦] بأنه «ما له دلالة غير واضحة»

شرح التعريف: قوله «ما» جنس في التعريف يشمل القول والفعل؛ لأن المجمل يكون في الأقوال والأفعال، وقوله «له دلالة» قيد في التعريف خرج به المهمل؛ لأنه لا دلالة له على شيء، كقولنا «ديز» مقلوب زيد فإنه لا دلالة له على شيء، ولذلك لا يوصف بالإجمال ولا بالبيان.

وقوله «غير واضحة» قيد ثان في التعريف خرج به النص والظاهر؛ لأن كلاً منهما له دلالة واضحة على المعنى المراد. أي خرج به المبين؛ لأن دلالته واضحة[٣٧].

٩- وعرفه الشيرازي[٣٨] بأنه هو ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره[٣٩].

١٠- وعرفه ابن قدامة[٤٠] بأنه هو «ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر» أو هو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى[٤١].

واعترض الطوفي[٤٢] على هذا التعريف باعتراضين هما:

(٣٦) العضد: هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، له تصانيف مشهورة منها شرح مختصر ابن الحاجب،، شافعي المذهب، توفي سنة ٧٥٣هـ انظر طبقات الشافعية للأسنوي ٢/١٠٩ ط/ دار الكتب

(٣٧) انظر شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/١٥٨ – مناهج العقول للبدخشي ٢/١٩٦ – شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢/٩٣ ط/ دار الكتب – تيسير الوصول إلى منهاج الأصول ٤/٦٥ ط/ الفاروق.

(٣٨) الشيرازي: هو إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، الفقيه الشافعي، ولد سنة ٣٩٣هـ من تصانيفه المهذب، واللمع، وشرحهما في أصول الفقه، توفي سنة ٤٧٦هـ. انظر طبقات الشافعية للأسنوي ٢/٧٥٧ ط/ دار الكتب العلمية.

(٣٩) انظر اللمع في أصول الفقه للشيرازي ص١١١ ط/ دار الكلم الطيب – دار ابن كثير.

(٤٠) ابن قدامة سبقت ترجمته ص ٦.

(٤١) انظر روضة الناظر لابن قدامة ٢/٥٧٠.

(٤٢) الطوفي هو سليمان بن عبد القوي، فقيه حنبلي، ولد سنة ٦٥٧هـ، من تصانيفه بغية السائل في أمهات المسائل، ومعراج الوصول في أصول الفقه،، والبلبل وشرح مختصر الروضة، توفي سنة ٧١٦هـ انظر الأعلام للزركلي ٣/١٢٧ ط/ دار العلم للملايين.

الاعتراض الأول: أن هذا التعريف ناقص: لأن ما لا يفيد معنى ليس كلاماً، ولا هو موضوع نظر أحد، لا لغوي، ولا أصولي، ولا غير، بل هو لفظ مهمل، والمجمل يفيد معنى، لكنه غير معين، إذ لو لم يكن كذلك لما تعين مراده بالبيان؛ لأن البيان كاشف عن المراد بالمجمل، لا منشئ للمراد، ولذلك زاد الطوفي في التعريف كلمة «معين» فصار المجمل هو: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين.

الاعتراض الثاني: أن هذا التعريف غير جامع لأنه اقتصر في تعريف المجمل على ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى، وذلك لأنه لا يشمل المشترك، نحو القرء للحيض والطهر، والجون للأسود والأبيض، والعين للذهب والفضة والعضو الباصر، وغير ذلك، فإن هذا كله مجمل، وهو يفهم منه معنى، لكنه غير معين، فإنا إذا أطلقنا لفظ القرء فهمنا منه أحد الأمرين لا بعينه وهو معنى مجمل[٤٣].

ويجاب عنه بنفس ما أجيب به عن الاعتراضات التي ذكرها الآمدي فلا داعي لإعادة ما سبق ذكره.

١١- وعرفه الطوفي بأنه هو اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء. أي لا رجحان له في أحدهما دون الآخر[٤٤].

شرح التعريف: قوله «اللفظ المتردد» احتراز عن النص فإنه لا تردد فيه، إذ لا يحتمل إلا معنى واحداً وقوله «على السواء» احترازاً عن الظاهر، فإنه متردد بين محتملين، لكن لا على السواء بل هو في أحدهما أظهر، وكالحقيقة التي لها مجاز، فإنه في الحقيقة أظهر. قال الطوفي. والمجمل من الألفاظ كالشك في الإدراك؛ لأن الشك هو احتمال أمرين على السواء[٤٥].

---

(٤٣) انظر شرح مختصر الروضة ٢/٦٤٩ ط/ مؤسسة الرسالة.

(٤٤) انظر البلبل في أصول الفقه للطوفي ص١١٦ ط/ مكتبة الشافعي شرح مختصر الروضة ٢/٦٤٧ ط/ الرسالة.

(٤٥) انظر شرح مختصر الروضة ٢/٦٤٨، ٦٤٩.

١٢- وعرفه البزدوي[٤٦] بأنه هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب، ثم التأمل[٤٧].

شرح التعريف:

قوله «ازدحمت فيه المعاني» أي اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لأحدهما، كما إذا انسد باب الترجيح في المشترك، أو يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع في قوله تعالى **﴿إنَّ الإنسانَ خُلِقَ هلوعا، إذا مسَّه الشرُّ جزوعا. وإذا مسَّه الخيرُ منوعًا﴾**[٤٨]

فإنه قبل بيانه تعالى كان مجملاً، لم يعلم مراده أصلاً فبينه بقوله تعالى **﴿إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا﴾** فهو جنس شامل للمشترك والخفي والمشكل وقوله «واشتبه المراد به اشتباهاً» خرج به المشترك والخفي والمشكل، فإن الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب، بخلاف المجمل، فإنه قد يحتاج إلى ثلاثة طلبات الأول الاستفسار عن المجمل، ثم الطلب للأوصاف بعده، ثم التأمل للتعيين، فهو كمن اغترب ولا يعلم له موضع، فيستفسر عن موضعه أولاً، ثم يطلب في ذلك الموضع، ثم يتأمل في أمثاله ليتوقف عليها[٤٩].

وقيل هو ما اشتبه المراد به إما لغرابة المعنى كالهلوع، أو لعدم إرادة المعنى اللغوي، كالصلاة والزكاة، إذ ليس المراد بهما الدعاء والنماء، كما هو مقتضى الوضع اللغوي[٥٠].

---

(٤٦) البزدوي هو علي بن محمد بن الحسين الحنفي، له تصانيف كثيرة منها كنز الوصول في أصول الفقه يعرف بأصول البزدوي. ولد سنة ٤٠٠هـ وتوفي سنة ٤٨٢هـ انظر تاج التراجم في طبقات الحنفية لابي العدل زين الدين قاسم ص٤١ ط/ مطبعة العاني بغداد. الأعلام ٣٢٨/٤، ٣٢٩.

(٤٧) انظر كشف الأسرار للبخاري ١٤٤/١ ط/ دار الكتاب العربي.

(٤٨) سورة المعارج الايات (١٩، ٢٠، ٢١).

(٤٩) انظر كشف الأسرار للبخاري ١٤٥/١، ١٤٦ ط/ دار الكتاب كشف الأسرار للنسفي ٢٧٨/١ ط/ دار الكتب.

(٥٠) انظر شرح مختصر المنار في أصول الفقه للشيخ طه بن أحمد بن محمد بن قاسم الكوراني تحقيق د شعبان محمد إسماعيل ص٥٥، ٥٦ ط/ دار السلام.

وقيل المجمل هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المُجمل، وبيان من جهته يعرف به المراد، وقيل هو لفظ لا يعقل معناه أصلاً ولكنه احتمل البيان، أو هو ما لا يمكن العمل به إلا ببيان يقترن به[٥١].

وقيل هو ما لا يُوقف على المراد منه إلا ببيان من جهة المتكلم، من أجمل الأمر أي أبهم، وذلك نحو قوله تعالى ﴿**واتوا حقه يوم حصاده**﴾، وكقوله تعالى. ﴿**وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة**﴾ فإنه مجمل في ماهية الصلاة ومقدار الزكاة[٥٢].

١٣- وعرفه الجصاص[٥٣] من الحنفية «بأنه هو اللفظ الذي يمكن استعمال حكمه عند وروده ويكون موقوفاً على بيان من غيره.

وهو على قسمين: الأول. ما يكون إجماله في نفس اللفظ بأن يكون اللفظ في نفسه مبهماً غير معلوم المراد عند المخاطبين، ولا سبيل إلى استعمال حكمه إلا ببيان من غيره، كقوله تعالى. ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾[٥٤]. ومنه أيضاً أسماء الشرع الموضوعة لمعان لم تكن موضوعة لها في اللغة نحو الربا، وهي في اللغة الزيادة، والزكاة وهي النماء والصوم وهو الإمساك والكف عن الشيء، والصلاة وهي في اللغة الدعاء، وقد أريد بهذه الأسماء معاني لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة فمتى ورد شيء من هذه الألفاظ مطلقاً ولم يكن المراد بها إشارة إلى معهود فهو مجمل محتاج إلى البيان.

أما الثاني: فهو أن يرد لفظ عام يمكن استعماله على ظاهره فيما انتظمه معناه لو اقتصر عليه، فتعلق بمعنى يوجب إجماله ووقوعه على ورود البيان فيه كقوله تعالى:

---

(٥١) انظر كشف الأسرار للبخاري ١٤٦/١ ط/ دار الكتاب الإسلامي - أصول السرخسي ١٦٨/١ ط/ دار المعرفة.

(٥٢) انظر أصول الفقه لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي تحقيق د. عبد المجيد تركي ص٧٧ ط/ دار الغرب الإسلامي.

(٥٣) الجصاص هو أحمد بن علي، أبو بكر الرازي الحنفي، توفي سنة ٣٧٠هـ من مؤلفاته الفصول في الأصول، انظر الأعلام للزركلي ١٧١/١ ط/ دار العلم.

(٥٤) سورة التوبة من الآية (٢٩).

﴿وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم﴾[55] فصار اللفظ مجملاً إذا أراد بقوله ﴿إلا ما يتلى عليكم﴾ إلا ما يتبين لكم مما قد حصل تحريمه الآن. ويحتمل أن يريد إلا ما سنحرم عليكم، فإذا كان المراد الوجه الثاني لم يصر لفظ الإباحة مجملاً، وإن أراد الوجه الأول كان مجملاً[56].

وهذه التعاريف عند الحنفية.

١٤- وعرفه القرافي[57] بأنه هو اللفظ الدائر بين احتمالين فصاعداً إما بسبب الوضع، وهو المشترك أو من جهة العقل كالمتواطئ بالنسبة إلى جزئياته، وقد يكون اللفظ مجملاً في مقداره والإجمال الناشئ عن الوضع، كلفظ الفرس لو وضع لنوع آخر من الحيوان صار مشتركاً مجملاً لا يفهم منه خصوص الفرس إلا بقرنية، وأما الإجمال الناشئ عن العقل فمثاله اللفظ الموضوع لمعنى كلي كالإنسان إذا قلنا في الدار إنسان كان هذا اللفظ دائراً بين جزئيات الإنسان، بحيث لا يتعين له منهم فرد، فهذا الإجمال إنما جاء من جهة تجويز العقل لا من جهة الوضع.

وبذلك يكون المجمل أعم من المشترك، فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركاً أما المجمل في مقداره كاية الزكاة فهي مجملة في المقادير لاحتمالها أن هذا الحق هو النصف أو الربع أو الثمن، أو غير ذلك من المقادير[58].

١٥- وعرفه الباجي[59] بأنه هو «ما لا يفهم المراد به من لفظه ويفتقر في البيان إلى غيره».

---

(٥٥) سورة الحج من الآية (٣٠).

(٥٦) انظر الفصول في الأصول للجصاص ١/٦٤: ٧٠ ط/ وزارة الأوقاف بالكويت.

(٥٧) القرافي هو أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن، من علماء المالكية، له مصنفات في الفقه والأصول منها الذخيرة في الفقه المالكي وشرح تنقيح الفصول في الأصول، ومختصر تنقيح الفصول، وغيرها توفي سنة ٦٨٤. انظر الأعلام ١/٩٤، ٩٥.

(٥٨) انظر شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول للقرافي ص ٢٧٤ ط/ المكتبة الأزهرية

(٥٩) الباجي هو سليمان بن خلف بن سعد، فقيه مالكي ولد سنة ٤٠٣هـ من كتبه إحكام الفصول في أحكام الأصول، والإشارة وهي رسالة في أصول الفقه. توفي سنة ٤٧٤هـ انظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد تحقيق د. إحسان عباس ٢/٤٠٨، ٤٠٩ ط/ دار الثقافة - الأعلام ٣/١٢٥ ط/ دار العلم.

مثاله قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ فلا يفهم المراد «بالحق» من نفس اللفظ، فلا بد له من بيان يكشف عن جنس الحق وقدره، ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا﴾[60] فالسلطان هاهنا القتل، ويجوز أن يكون أخذ الدية وغير ذلك، فيحتاج إلى بيان يعلم به ماهية السلطان[61].

١٦- وعرفه الصنعاني[62] بأنه: هو ما ليس يفهم منه ما قصد المتكلم».

فكلمة «ما» مراداً بها اللفظ كما يشعر به قوله «ما قصد المتكلم وهذا بناء على الأغلب وإلا فالإجمال قد يكون في الأفعال كالأقوال، فيراد بالمتكلم ما من شأنه التكلم أعم من أن يكون بفعله أو بقوله، وهذا أولى ليشمل الأمرين.

وخرج من هذا التعريف المبين؛ لأنه يفهم منه ما قصد المتكلم على جهة التفصيل وخرج المهمل بطريق المفهوم؛ لأنه قد أفاد توجه النفس إلى القيد، أي أنه يفهم منه شيء في الجملة غير مفصل، والمهمل لا يفهم منه شيء أصلاً[63].

١٧- وعرفه الشوكاني[64] بأنه هو «ما له دلالة على أحد معينين لا مزية لأحدهما على الاخر بالنسبة إليه» وهو قريب مما ذكره ابن قدامة. أن الشوكاني قال والأولى أن يقال هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين سواء أكان عدم التعيين بوضع اللغة أم بعرف الشرع أم بالاستعمال[65] وهو قريب مما ذكره الغزالي.

وهناك تعريفات أخرى متعددة للمجمل منها:

- أنه هو اللفظ المتردد بين محكمين فصاعداً على السواء. وهذا التعريف هو المختار عند الحنابلة[66].

---

(٦٠) سورة الإسراء من الاية (٣٣).

(٦١) إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص٣٠١، ٣٠٢ ط/ دار الغرب الإسلامي - الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل للباجي ص٢٢٠ ط/ دار البشائر.

(٦٢) الصنعاني هو محمد بن إسماعيل، ولد سنة ١٠٩٩هـ. من كتبه منحة الغفار، شرح الجامع الصغير للسيوطي، إجابة السائل انظر الأعلام ٣٨/٦ ط/ دار العلم.

(٦٣) انظر إجابة السائل شرح بغية الأمل للصنعاني ص٣٥٠ ط/ مؤسسة الرسالة.

(٦٤) الشوكاني: سبقت ترجمته ص٦.

(٦٥) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٤٧ ط/ دار المعرفة.

(٦٦) انظر غاية السول إلى علم الأصول ص ٣٥٣ ط/ دار البشائر الإسلامية.

- وقيل هو ما يفتقر إلى البيان أي ما يتوقف فهم المقصود منه على قرينة حالية، أو مقالية، أو دليل منفصل[٦٧].

- وقيل هو الذي يحتاج إلى البيان، أو هو كل لفظ لا يعلم المراد منه عند إطلاقه بل يتوقف على البيان كقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[٦٨] لأن القرء من الأسماء المشتركة، تارة يعبر به عن الحيض، وتارة عن الطهر، وكقوله تعالى ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[٦٩].[٧٠].

- وقيل هو اللفظ الذي احتمل معنيين ولم يكن راجحاً في أحد المعنيين، أو هو غير المتضح الدلالة[٧١].

- وقيل هو ما لا يعرف معناه من لفظه[٧٢].

- وقيل هو ما لا يعرف به مراد المتكلم[٧٣].

التعريف المختار:

بعد أن ذكرت تعريفات متعددة للمجمل، وشرحت البعض منها، الذي يحتاج إلى شرح، ولم أتعرض لشرح الباقي منها لتقارب ألفاظها، وذكرت بعض الاعتراضات التي وجهت إلى البعض منها، وتبين من خلال العرض أن بين هذه التعاريف قدراً مشتركاً، وأنها تعود في حقيقتها إلى أن المجمل هو لفظ أو فعل غير واضح الدلالة على المعنى ويحتاج إلى ما يكشف غموضه. أقول إن أوضح هذه التعاريف، هو تعريف الإمام ابن الحاجب وهو أن

---

(٦٧) انظر التحقيقات في شرح الورقات لابن قاوان ص ٣٢٢ ط/ دار النفائس.

(٦٨) سورة البقرة من الآية (٢٢٨).

(٦٩) سورة الأنعام من الآية (١٤١).

(٧٠) انظر المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص ١٦١ ط/ دار الكتاب العربي - الأنجم الزاهرات في حل ألفاظ الورقات ١٦٦، ١٦٧ ط/ مكتبة الرشد.

(٧١) انظر مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني ص ٤١، ٤٢ ط/ دار الكتب العلمية

(٧٢) انظر التمهيد للكلوذاني ٢/٢٢٩ ط/ مركز البحث العلمي.

(٧٣) انظر بذل النظر للإسمندي ص ٢٦٩ ط/ مكتبة دار التراث.

المجمل هو ما لم تتضح دلالته، أو هو ما له دلالة غير واضحة؛ لأنه لم يرد عليه شيء من الاعتراضات، فلم يحتج إلى التأويل بخلاف غيره من التعاريف، فإنه احتاج إلى التأويل، وما لا يحتاج إلى التأويل أولى ويقدم على ما يحتاج إلى التأويل.

المطلب الثاني: في أنواع المجمل:[٧٤]

يتنوع المجمل إلى نوعين. هما، مجمل من الألفاظ، ومجمل من الأفعال.

النوع الأول وهو الكثير الغالب، أما النوع الثاني، وهو مجمل الأفعال فهو قليل ونادر، لذلك كانت تعريفات الأصوليين للمجمل أغلبها حول بيان مجمل الألفاظ.

وأتكلم أولاً بإذن الله تعالى عن مجمل الأفعال؛ لأنه قليل، وبعدها أتناول مجمل الألفاظ.

النوع الأول: المجمل من الأفعال:

الإجمال قد يكون بين الأفعال، بأن يكون الفعل دالاً على احتمالين أو أكثر، أي أن يفعل النبي - ﷺ - فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً.

مثال ذلك: قيام النبي - ﷺ - من الركعة الثانية في صلاة رباعية أو ثلاثية ولم يجلس جلسة التشهد الوسط فإن فعله هذا متردد بين السهو الذي لا دلالة له على جواز ترك الجلسة أي لا يدل على أن التشهد غير واجب، وبين العمد الدال على جواز ترك التشهد الأول، فلا يكون التشهد واجباً[٧٥].

دليل ذلك ما روى من حديث عبدالله بن بحينة[٧٦] أن النبي ﷺ - صلى بهم الظهر فقام

---

(٧٤) أن علماء الأصول عندما تكلموا عن أنواع المجمل، فقد وضعوا لذلك مصطلحات متعددة ولكنها متقاربة، فذكروا أقسام المجمل، وجوه الإجمال، مواضع الإجمال، موارد الإجمال، وإن كان هناك اختلاف بين هذه المصطلحات إلا أن ما ذكروه تحتها قريب من بعضه.

(٧٥) انظر المحصول للرازي ٥٨/٣ ط/ مؤسسة الرسالة - شرح العضد ١٥٨/٢ نهاية السول ٩٩/٢ معراج المنهاج ٤٠٨/١ ط/ مطبعة الحسين حاشية العطار ٩٣/٢ ط/ دار الكتب / حاشية البناني ٥١/٢ ط/ ١٢٨٥ هـ.

(٧٦) عبدالله بن بحينة هو عبدالله بن مالك بن القشب الأزدي، وبحينة اسم أمه وهي بحينة بنت الحارث بن المطلب بن عبد مناف، ويسمى باسم ابيه أو اسم أمه، كان ناسكاً فاضلاً يصوم الدهر انظر أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير ١٢٣/٣.

في الركعتين الأوليين ولم يجلس فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس وسجد سجدتين قبل أن يسلم ثم سلم[٧٧].

ومن مجمل الأفعال أيضاً ما لو سلم النبي - ﷺ - بعد ركعتين من صلاة رباعية، فإنه يكون متردداً بين السهو الذي لا دلالة له على شيء، وبين العمد الذي يدل على مشروعية قصر الصلاة الرباعية إلى ثنائية، وبما أن الفعل يحتمل أكثر من احتمال لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيكون الفعل مجملاً يحتاج إلى بيان.

دليل ذلك ما رواه أبو هريرة[٧٨] - رضي الله عنه - أن النبي - ﷺ - صلى صلاة العصر فسلم من ركعتين، فقام ذو اليدين[٧٩]، فقال أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت ؟ فقال رسول الله - ﷺ - كل ذلك لم يكن، فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله، فأقبل رسول الله - ﷺ - فقال أصدق ذو اليدين ؟ فقالوا نعم، فقام: رسول الله - ﷺ فأتم ما بقي من الصلاة ثم سجد سجدتين بعد التسليم وهو جالس[٨٠].

---

(٧٧) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس انظر فتح الباري ١٦٣/٢ ط/ دار إحياء التراث – وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الصلاة باب السهو في الصلاة ٣٣٤/١ ط/ دار ابن حزم.

انظر فواتح الرحموت ٣٢/٢ ط/ دار الكتب – تيسير الوصول إلى منهاج الأصول ٧٩/٤ ط/ الفاروق للنشر المحصول للرازي ٥٨/٣ ط/ مؤسسة الرسالة شرح العضد ١٥٨/٢ معراج المنهاج ٤٨/١ ط/ مطبعة العاني.

(٧٨) أبو هريرة اختلف في اسمه اختلافاً كبيراً، فقيل عبدالله بن عامر، وقيل عبد شمس، وقيل إن اسمه في الإسلام عبدالله، وقيل عبدالرحمن بن صخر الدوسي، وهو صاحب رسول الله - ﷺ وأكثرهم حديثاً، وكنيته أبو هريرة – انظر أسد الغابة ٣١٨/٦، ٣١٩ ط/ الشعب – طبقات الحفاظ للسيوطي تحقيق/ علي محمد عمر ص٩ ط/ مكتبة وهبة القاهرة.

(٧٩) ذو اليدين هو رجل من بني سليم، يقال له الخرباق، حجازي، وليس هو ذا الشمالين، فذو الشمالين من خزاعة، وقتل يوم بدر، أما ذو اليدين فعاش حتى روى عنه المتأخرون من التابعين، انظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر ٤٧٥/٢، ٤٧٦ ط/ دار الجيل، أسد الغابة ١٧٩/٢ ط/ دار الشعب الإصابة ٤٢٢/٢ ط/ مطبعة السعادة.

(٨٠) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب المساجد باب السهو في الصلاة والسجود له ٢٩٦/٢ ط/ دار الفتح - كما أخرجه الترمذي في سننه كتاب الصلاة باب ما جاء في التشهد في سجدتي السهو ٢٤٥/١ ط/ دار الفكر – وأخرجه ابن ماجة في سننه كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب فيمن سلم من ثنتين أو ثلاثاً ساهياً ٣٨٣/١ ط/ دار الفكر.

وجه الدلالة من الحديث:

أن فعل النبي - ﷺ - مجملاً وإلا لو لم يكن مجملاً لما سأله ذو اليدين، وما قال له: أقصرت الصلاة أم نسيت؟[81].

ومثاله أيضاً: ما لو صلى رسول الله - ﷺ - الصلاة الرباعية خمساً، فهو مجمل لاحتمال التعمد الذي يدل على مشروعية الزيادة، واحتمال السهو الذي لا دلالة له على شيء من ذلك، فاحتاج الأمر إلى بيان.

دليل ذلك ما رواه عبدالله بن مسعود أن النبي - ﷺ - صلى الظهر خمساً فقيل له أزيد في الصلاة؟ فقال: وما ذلك، قالوا: «صليت خمساً فسجد سجدتين بعدما سلم»[82].

ومثاله أيضاً ما رُوي أنه جمع بين الصلاتين في السفر[83]. فهو مجمل؛ لأنه يجوز أن يكون ذلك في سفر طويل، أو في سفر قصير، فلا يجوز حمله على أحدهما دون الاخر إلا بدليل[84].

النوع الثاني: المجمل من الألفاظ:

هذا النوع من المجمل لقي اهتماماً كبيراً من علماء الأصول، ولذلك كانت معظم التعريفات للمجمل ترجع إلى مجمل الألفاظ.

وقسم علماء الأصول المجمل من الألفاظ إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة، أذكر بعضاً من هذه الأقسام ثم أبين ما بينها من اتفاق واختلاف، فأقول:-

---

(٨١) انظر فواتح الرحموت ٢/٣٢ ط/ دار الكتب.

(٨٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة باب إذا صلى خمساً ٣/٧٢ ط/ دار إحياء التراث - وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الصلاة باب السهو في الصلاة ١/٢٣٥ ط/ دار ابن حزم.

(٨٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة باب الجمع في السفر ٢/٤٦٣ ط/ دار إحياء التراث - وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الصلاة باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر ١/٤٠٩ ط/ دار ابن حزم.

(٨٤) انظر اللمع للشيرازي ص ١١٢.

أولاً: أقسام المجمل عند الإمام الرازي:

قسم الإمام الرازي المجمل إلى ثلاثة أقسام، فقال: الدليل الشرعي، إما أن يكون أصلا، أو مستنبطاً منه، والأصل إما أن يكون لفظاً، أو فعلاً.

أما اللفظ، فإما أن يحكم عليه بالإجمال:

١- حال كونه مستعملاً في موضوعه.

٢- أو حال كونه مستعملاً في بعض موضوعه.

٣- أو حال كونه مستعملاً لا في موضوعه، ولا في بعض موضوعه.

القسم الأول: أن يكون اللفظ محتملاً لمعانٍ كثيرة، فلم يكن حمله على بعضها أولى من بعض، ثم تناول اللفظ لتلك المعاني، إما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطئ، كقوله تعالى ﴿**وآتوا حقه يوم حصاده**﴾ [85] أو لا بحسب معنى واحد وهو المشترك، كلفظ القرء.

القسم الثاني: أن يحكم عليه بالإجمال حال كونه مستعملاً في بعض موضوعه، فهو كالعام المخصوص بصفة مجملة، أو استثناء مجمل، أو بدليل منفصل مجهول.

مثال الصفة، قوله تعالى ﴿**وأحل لكم ما وراء ذلك أن تبتغوا بأموالكم**﴾ [86] فإنه تعالى - لو اقتصر على ذلك، لم يفتقر فيه إلى البيان، فلما قيد بقوله ﴿**محصنين**﴾ ولم نعرف ما الإحصان لم نعرف ما أبيح لنا.

ومثال الاستثناء، قوله تعالى ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم**﴾ [87].

ومثال الدليل المنفصل المجهول، كما إذا قال الرسول - ﷺ - في قوله تعالى ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾ [88] المراد بعضهم لا كلهم.

القسم الثالث: أن يحكم عليه بالإجمال، حال كونه مستعملاً لا في موضوعه، ولا في بعض موضوعه، وهو ضربان:-

---

(٨٥) سورة الأنعام من الآية (١٤١).

(٨٦) سورة النساء من الآية (٢٤).

(٨٧) سورة المائدة من الاية (١).

(٨٨) سورة التوبة من الاية (٥).

أحدهما: الأسماء الشرعية، كما إذا أمرنا الشرع بالصلاة، ونحن لا نعلم انتقال هذا الاسم إلى هذه الأفعال احتجنا فيه إلى بيان.

والثاني: الأسماء التي دلت الأدلة على أنه لا يجوز حملها على حقائقها، وليس بعض مجازاتها أولى من بعض بحسب اللفظ، فلا بد من البيان[89].

أقسام المجمل عند إمام الحرمين:

قسم إمام الحرمين المجمل إلى أربعة أقسام:

الأول: أن يكون اللفظ مجمل الحكم والمحل، كقولك لفلان في بعض مالي صدقة، فالحكم، وهو الحق مجهول، والمحل وهو بعض المال، مجهول كذلك.

الثاني: أن يكون الحكم مجهولاً والمحل معلوماً، كقوله تعالى: ﴿**وآتوا حقه يوم حصاده**﴾ فالمحل الذي هو مورد الحق معلوم، وهو الزرع، والحكم الذي وقع التعبير عنه بالحق، مجهول القدر والصفة والجنس.

الثالث: أن يكون الحكم معلوماً والمحل مجهولاً، كقول القائل لنسائه: إحداكن طالق، أو لعبيده: أحدكم حر، فالحكم: الطلاق والعتاق، وهو معلوم، ومحلهما مجهول.

الرابع: أن يكون المحكوم فيه معلوماً، والمحكوم له وبه مجهولين، ومنه قوله تعالى: ﴿**ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا**﴾[90] فالمحكوم فيه: القتيل، والمحكوم له الولي، وهو مجهول، وكذلك المحكوم به مجهول: لأن السلطان مجهول في وصفه[91].

أقسام المجمل عند الإمام البيضاوي[92]:

قسم الإمام البيضاوي المجمل إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المشترك اللفظي، أي أن يكون اللفظ مجملاً بين معانيه الحقيقية التي وضع لها، كقوله تعالى:

---

(89) انظر المحصول للرازي ٣/١٥٥ ١٥٧ - ط/ دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

(90) سورة الإسراء من الآية (٣٣).

(91) انظر البرهان ٤١٩/١ ٤٢١ - ط/ الأولى ١٣٩٩هـ.

(92) البيضاوي: هو عبدالله بن عمر بن محمد. ألف مصنفات كثيرة، منها: منهاج الوصول إلى علم الأصول، توفي سنة ٦٨٥هـ انظر بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٥٠/٢، ط/ المكتبة العصرية - صيدا - بيروت.

﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[93] فإن لفظ ﴿قروء﴾ موضوع بإزاء حقيقتين هما الحيض، والطهر، والمراد واحد بعينه، وليست هناك قرينة تدل على المراد، فيكون اللفظ مجملاً، وكلفظ النور فإنه صالح للعقل ونور الشمس والإيمان والقرآن ونور القمر؛ لتشابهما في الاهتداء، وكالجسم فإنه صالح للسماء والأرض؛ لتماثلهما في الجسمية وهو التركيب من جزأين فصاعداً، أو في العدد وهو كون كل منهما سبعاً، وهو كذلك موضوع لجميع الأجسام، ولكن خص السماء والأرض بالذكر؛ لأنهما أكبر حجم مشاهد لنا. وكلفظ العين بناء على أنه لا يصح حمل المشترك على جميع معانيه، ومن قال يصح لم يكن عنده العين مجملاً.

القسم الثاني:

أن يكون اللفظ مجملاً بين أفراد حقيقة واحدة، فيكون من باب المطلق. كما في قوله تعالى ﴿إنَّ الله يأمركم أنْ تذبحوا بقرةً﴾[94] فإنَّ لفظ بقرة موضوع لحقيقة واحدة معينة ولها أفراد، وليس المراد أي بقرة بدليل أن بني إسرائيل سألوا فقالوا، ما هي، وما لونها، فأقرهم الله سبحانه وتعالى على هذه الأسئلة وأجابهم عنها، فدل ذلك على أن المراد بقرة معينة؛ لأن السؤال يدل على أن الكلام في البقرة المأمور بذبحها، والجواب يدل على قصد تعيينها بتلك الصفات.

القسم الثالث:

أن يكون اللفظ مجملاً بين مجازاته المتعددة. وذلك بشروط:

الشرط الأول: أن تنتفي الحقيقة، وذلك بأن يكون اللفظ مقترناً بقرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، أي ثبت عدم إرادتها.

الشرط الثاني: أن تتكافأ المجازات، أي لم يترجح واحد منها على الآخر، فإن انتفى الشرط الأول، بأن كانت الحقيقة مرادة، أي لم يدل دليل على عدم إرادة الحقيقة، كان اللفظ مبيناً، ويحمل على المعنى الحقيقي، مثل «رأيت أسداً» فيحمل لفظ «الأسد» على الحيوان المفترس؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا توجد قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي.

---

(٩٣) سورة البقرة من الآية (٢٢٨)

(٩٤) سورة البقرة من الآية (٦٧).

وإن انتفى الشرط الثاني، بأن انتفت الحقيقة، ولم تتكافأ المجازات، بأن كان للفظ مجازٌ واحدٌ، أو أكثر وقد قامت قرينة ترجح واحداً منها على الآخر، فإنه يتعين حمل اللفظ على هذا المعنى المجازي الواحد، أو على المجاز الراجح، ويكون اللفظ غير مجمل.

مثال ما انتفت فيه الحقيقة، وليس له إلا مجازٌ واحدٌ قولهم: رأيت أسداً في الحمام يرتدي ثيابه، فإن حقيقة الأسد، وهو الحيوان المفترس غير مرادة؛ لوجود قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، وهي قولهم «في الحمام يرتدي ثيابه» وليس لهذا اللفظ إلا مجازٌ واحدٌ، وهو الرجل الشجاع فيجب الحمل عليه ولا إجمال.

أما مثال اللفظ الذي انتفت فيه الحقيقة وترجح أحد المجازات على الاخر، بقرينة قولهم

«رأيت بحراً في المنزل يطعم الفقراء» فإن حقيقة البحر، وهو المساحة الواسعة من المياه غير مرادة؛ لوجود قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، وهي قولهم «في المنزل»، كما أن لهذا اللفظ مجازَيْنِ، هما الكريم، والعالم، ولكن ترجح المجاز الأول، وهو الرجل الكريم؛ لقرينة إطعام الفقراء، فتعين الحمل عليه؛ لوجوب حمل الكلام على المعنى الراجح دون المرجوح.

وبهذا يتضح لنا أن اللفظ إن كان مجملاً بين مجازاته، وانتفت الحقيقة، وتكافأت المجازات كان اللفظ مجملاً يحتاج إلى بيان.

مثال ذلك «رأيت بحراً في المنزل، فإن حقيقة البحر هنا غير مرادة، لوجود القرينة المانعة من ذلك، وهي قولهم «في المنزل» لأنه يستحيل وجود البحر في المنزل، ولهذا اللفظ مجازان، هما الرجل الكريم، والرجل العالم، وهذان المجازان متساويان، ولم تقم قرينة لإرادة أحدهما ومنع الأخر، فأصبح اللفظ مجملاً بالنسبة لهذين المجازين ويحتاج إلى بيان ويجب التوقف فيه عن العمل حتى يأتي له بيان.

أسباب الترجيح بين المجازات:

ذكر القاضي البيضاوي أسباباً ثلاثة للترجيح بين المجازات، أي إذا ترجح أحد المجازات على الاخر بسبب من هذه الأسباب، فإن اللفظ يكون مبيناً ويحمل على المجاز الراجح. وهي:-

السبب الأول:

أن يكون أحد المجازات أقرب إلى الحقيقة من المجاز الاخر كقوله - ﷺ - لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[95] وقوله - ﷺ - لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل»[96] وهذا اللفظ معناه الإخبار عن نفي ذات الصلاة والصوم عند انتفاء الفاتحة وتبييت النية، وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع؛ لأن ذات الصلاة وذات الصيام تقع بدون فاتحة، وبدون تبييت النية، فتعين الحمل على المجاز، ولهذا اللفظ مجازان، أولهما نفي الصحة، وثانيهما نفي الكمال، فيكون المراد إما أنه لا صلاة صحيحة، أو لا صلاة كاملة، ويترجح هنا الحمل على نفي الصحة؛ لأنه أقرب إلى نفي الحقيقة بخلاف الحمل على نفي الكمال: لأن الحقيقة هي نفي الذات، ونفي الذات يستلزم نفي جميع الصفات، ونفي الصحة أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال: لأنه مع نفي الصحة لا يبقى كمال، بخلاف نفي الكمال، فإن الصحة تبقى معه

وإذا كان نفي الصحة أقرب إلى نفي الذات، وجب حمل اللفظ عليه، فيكون اللفظ مبيناً.

السبب الثاني:

أن يكون أحد المجازات أظهر عرفاً من المجاز الاخر، كقوله - ﷺ - رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكْرِهُوا عليه»[97].

---

(95) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة باب لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ١٠/٦ ط/ دار الفكر - وأخرجه الترمذي في سننه كتاب الصلاة باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ١٥٦/١ ط/ دار الفكر – كما أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصلاة ٢١٦/١ ط/ دار إحياء التراث – وأخرجه النسائي في سننه كتاب الصلاة ١٣٧/٢ ط/ دار الكتب وأخرجه أبو عوانة في مسنده ١٢٥/٢ ط/ دار المعرفة.

(96) الحديث أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصوم باب النية في الصيام ٣٢٩/٢ ط/ دار الكتب والنسائي في سننه كتاب الصيام ١٩٦/٤ ط/ دار الكتب - والدارقطني في سننه كتاب الصوم ١٧٢/٢ ط/ دار المحاسن والحديث إسناده صحيح ولكنه مختلف في رفعه ووقفه ورجح الترمذي وقفه

(97) الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه كتاب الطلاق باب طلاق المكره والناسي ٦٥٩/١ ط/ دار الفكر والحاكم في مستدركه كتاب الطلاق ٩٨/٢ ط/ دار المعرفة، وذكره الزيلعي في نصب الراية كتاب الطلاق ٢٢٢/٣ ط/ دار الحديث.

فإن حقيقة هذا اللفظ هي رفع الخطأ والنسيان، ولكن هذه الحقيقة غير مرادة؛ لأن الخطأ والنسيان واقعان من الأمة فيستحيل رفع الشيء بعد صدوره، فذات الخطأ لا تُرفع؛ لأنه واقع من الأمة، وكذلك النسيان والإكراه، فلا يُحمل اللفظ على حقيقته وإلا لزم الكذب في خبر الرسول، وهذا باطل بالإجماع.

ولهذا اللفظ مجازان، أولهما: إثم الخطأ، وثانيهما: حكم الخطأ.

والمجاز الأول، وهو رفع الإثم أرجح من المجاز الثاني؛ لأنه أظهر عرفاً، فالمتعارف عليه أن السيد إذا قال لعبده مثلاً، رفعت عنك الخطأ، فإنه يتبادر إلى الفهم إثم الخطأ ونفي المؤاخذة بخلاف رفع الحكم فليس متعارفاً عليه ولا يتبادر إلى الذهن. ولكن إذا قدرنا الحكم يكون أشمل وأعم لأنه إذا رفع الحكم رفع الإثم ولا عكس فقد يُرفع الإثم وتبقى التبعات الأخرى مطالباً بها. فَنَفْيُ الأعم يستلزم نفي الأخص وعند ذلك يكون من السبب الثالث.

السبب الثالث:

أن يكون أحد المجازات أعظم قصداً من المجاز الاخر، وذلك كقوله تعالى. ﴿حرمت عليكم الميتة﴾[98] فإن المعنى الحقيقي للفظ، تحريم نفس العين أي ذات الميتة، وهذه الحقيقة غير مرادة: لأن التحريم حكم شرعي، والأحكام الشرعية لا تتعلق بالأعيان، وإنما تتعلق بالأفعال المقدورة للمكلفين، وذات الميتة ليست من أفعال المكلفين، فتعين الحمل على المجاز.

ولهذا اللفظ مجازات كثيرة، كتحريم الشم، أو اللمس، أو البيع، أو الأكل، ولكن يترجح تحريم الأكل: لكونه أعظم ما يقصد من الحيوان قبل موته، فيجب حمل اللفظ عليه.

القسم الرابع:

أن يكون للفظ حقيقة مرجوحة، ومجازٌ راجحٌ، أي أن اللفظ لا يستعمل في الحقيقة إلا قليلاً، واستعماله في المجاز كثير فيكون راجحاً فيه.

فهذا اللفظ الذي له حقيقة مرجوحة بقلة الاستعمال، ومجاز راجح بكثرة الاستعمال

(٩٨) سورة المائدة من الآية (١).

اختلف العلماء فيه، هل يكون اللفظ مجملاً فلا يحمل على الحقيقة ولا المجاز حتى يرد البيان، أو يكون اللفظ مبيناً، ويحمل على الحقيقة أو على المجاز.

خلاف بين الأصوليين على أقوال ثلاثة:-

القول الأول:

أن اللفظ يكون مجملاً، ولا يُحمل على الحقيقة ولا على المجاز حتى يأتي البيان، وذهب إلى هذا القول كثير من الشافعية منهم البيضاوي.

والسبب في ذلك أن كلاً من الحقيقة والمجاز فيه راجحية ومرجوحية، فالحقيقة راجحة لأنها الأصل، ومرجوحة؛ لقلة استعمالها، والمجاز راجح؛ بكثرة الاستعمال، ومرجوح؛ لأنه على خلاف الأصل؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة، وبذلك يكون حصل التساوي بينهما فكان اللفظ مجملاً.

القول الثاني:

أن اللفظ مبين ويحمل على المعنى الحقيقي، وإلى ذلك ذهب الإمام أبو حنيفة.

والسبب في ذلك أن الحقيقة هي الأصل فهي راجحة، والمجاز خلاف الأصل فهو مرجوح، والعبرة بالراجح فوجب حمل اللفظ عليه.

القول الثالث:

أن اللفظ مبين أيضاً ولكنه يحمل على المجاز دون الحقيقة، وذهب إلى هذا القول الإمامان أبو يوسف ومحمد من الحنفية.

والسبب في ذلك أن المجاز راجح بكثرة استعمال اللفظ فيه، والحقيقة مرجوحة، ولا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح.

ويتفرع على الخلاف المتقدم أن من حلف لا يشرب من ماء النهر مثلاً يكون حانثا بالكرع عند من يحمل اللفظ على حقيقته، وحانثاً بالاعتراف عند من يحمله على مجازه، ولا بد من النية عند من قال إن اللفظ مجمل.

وبيان ذلك:-

أن حقيقة الشرب من النهر هي الكرع أي الانبطاح على البطن والشرب بالفم من النهر

مباشرة دون واسطة، وهذه الحقيقة قليلة الاستعمال، ولكنها قد تراد في بعض الأحيان، فكثيرٌ من الرعاة يكرعون، أما المجاز فهو الشرب بواسطة اليد أو الكوب، وهذا المجاز كثير الاستعمال، فأصبحت الحقيقة مرجوحة، والمجاز راجحاً. فعند البيضاوي وكثير من الشافعية أن اللفظ مجمل يتوقف على بيان من الحالف، فلا يحنث حتى يبين ماذا أراد.

أما عند أبي حنيفة فإن اللفظ يحمل على حقيقته، لأنها الأصل من الاستعمال، فلا يحنث إلا بالكرع.

وعند أبي يوسف ومحمد فإن اللفظ يحمل على المجاز؛ لكثرة الاستعمال، فلا يحنث إلا بالاغتراف باليد أو بالإناء[99].

وبعد أن ذكرت أقسام المجمل عند بعض الأصوليين أقول إن سبب الاختلاف في التقسيم هو اختلاف الاعتبار الذي نظر إليه كل منهم.

فالإمام الرازي نظر إلى استعمال اللفظ، فإنه يكون مجملاً حال كونه مستعملاً في موضوعه، أو في بعض موضوعه، أو لا في موضوعه ولا في بعض موضوعه، كالأسماء الشرعية، مثل الصلاة والزكاة وغيرها.

أما إمام الحرمين، فنظر إلى اللفظ من ناحية الحكم والمحل، فاللفظ تارة يكون مجملاً في الحكم والمحل، وتارة في الحكم فقط، أو في المحل فقط، أو يكون إجماله من ناحية المحكوم له وبه.

أما الإمام البيضاوي، فنظر إلى اللفظ من ناحية الإجمال بين المعاني الحقيقية، أو بين أفراد الحقيقة الواحدة، أو مجازاته. فلكل منهما اعتباره الخاص به، والراجح هو ما ذكره البيضاوي، لأنه أقرب إلى الفهم، وأوضح إلى المعنى.

---

(٩٩) ذهب أبو حنيفة إلى أن من حلف لا يشرب من ماء النهر فلا يحنث إلا بالكرع وذهب أبو يوسف ومحمد إلى أنه إذا شرب منه بإناء يحنث وعند الشافعية يحنث إن شرب منه بكور وعند الحنابلة يحنث إن شرب بالكرع أو بإناء انظر فتح القدير ١٢٦/٥ مغنى المحتاج ٣٤٠/٤- المغنى ٧٩/٣- انظر في هذا التقسيم المنهاج للبيضاوي ١٩٨/٢ ط/ دار الكتب - نهاية السول ١٩٩/٢ - مناهج العقول ١٩٧/٢ - تيسير الوصول ٦٨/٤ - إجابة السائل ص ٣٥١ - التحقيقات ص ٣٢٢ ط/ دار النفائس - الأنجم الزهرات ص١٦٨ ط/ مكتبة الرشد - حاشية البناني ٥٣/٢ - شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٩٥/٢ - معراج المنهاج ٤٠٧/١ - إرشاد الفحول ص١٤٨ - الإبهاج للسبكي ٢٢٥/٢ ط/ مكتبة الكليات الأزهرية - الفصول في الأصول للجصاص ٧٧/١ ط/ وزارة الأوقاف.

المطلب الثالث في حكم المجمل

أتكلم في هذا المطلب عن حكم المجمل، ثم عن حكم ورود الإجمال في كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - والأدلة على وروده في كتاب الله وسنة رسوله، ثم عن حكم التعبد بالخطاب المجمل وفائدة التعبد به، ثم عن حكم الإجمال بعد وفاة الرسول - ﷺ - فأقول

أولاً: حكم المجمل:

المجمل يتوقف في فهم المراد منه حتى يرد عليه البيان، أي يتوقف فيه إلى أن يُفسر، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع، ولا بد فيه من الاجتهاد في البحث عن البيان، غير أنه إذا كان المجمل ظاهراً كالعام والمطلق، ولم يظهر له مخصص أو مقيد فإنه يعمل به وقت العمل ولا يُتوقف؛ لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة إلى العمل به

كما أن المجمل إن كان من جهة الاشتراك واقترن به ما يبينه أُخذ به، فإن تجرد عن ذلك واقترن به عرف فإنه يُعمل به، فإن تجرد عنهما وجب الاجتهاد في المراد منه وكان من خفي الأحكام التي وكل العلماء فيها إلى الاستنباط فصار داخلاً في المجمل لخفائه، وخارجاً عنه لإمكان الاستنباط[١٠٠].

يؤيد ذلك ما ذكره الباجي حيث قال. المجمل يجب اعتقاد وجوبه إلى أن يرد بيانه، فيجب امتثاله[١٠١].

ويقول الفتوحي[١٠٢] حكم المجمل التوقف على البيان الخارجي، فلا يجوز العمل بأحد محتملاته، إلا بدليل خارج عن لفظه، لعدم دلالة لفظه على المراد به، وامتناع التكليف بما لا دليل عليه[١٠٣].

---

(١٠٠) انظر البرهان ١/٤٢٥نهاية السول ٢/١٩٩البحر المحيط ٣/٤٥ ط/دار الكتب - إرشاد الفحول ص١٤٨ - البلبل ص١١٦.

(١٠١) الإشارة في معرفة الأصول ص ٢٢٠.

(١٠٢) الفتوحي هو محمود بن أحمد بن عبدالعزيز، ولد سنة ٨٩٨هـ له من المصنفات، منتهى الإرادات في الفقه، وشرح الكوكب المنير في الأصول توفي سنة ٩٧٢هـ انظر الأعلام ٥/٦ - كشف الظنون لمصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة ٢/٥٣ ط/ مكتبة المثنى بغداد.

(١٠٣) انظر شرح الكوكب المنير ٣/٤١٤ ط/ جامعة أم القرى.

ويقول الزركشي[104]: وحكمه التوقف فيه إلى أن يرد تفسيره، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع[105].

والمجمل عند الحنفية أيضاً يحتاج إلى طلب البيان، فإن لم يوجد بيان بعد الطلب فهو متشابه، والبيان قد يكون بالتفسير، كتفسير النبي - ﷺ - الصلاة والزكاة بالقول الصريح، أو بالتأويل كبيان مقدار ما يجب مسحه من الرأس، بحديث المسح على الناصية، وهو أن النبي - ﷺ - توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة والخفين[106][107].

ويؤيد ذلك ما ذكره السرخسي[108] حيث قال: وموجبه اعتقاد الحقية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين بيان المجمل[109].

واستدل من قال بأن المجمل يتوقف فيه على البيان وأنه لا يجوز العمل به قبل بيانه بما يأتي:

١- أن الله تعالى لم يكلفنا العمل بما لا دليل عليه، والمجمل لا دليل على المراد به، فلا نُكلف بالعمل به.

٢- أن في العمل بالمجمل تعرضاً للخطأ في حكم الشرع، والتعرض للخطأ في حكم الشرع لا يجوز، وإنما قلنا إن فيه تعرضاً للخطأ؛ لأن اللفظ إذا تردد بين معنيين، فإما أن يرادا جميعاً، أو لا يراد واحد منها، أو يراد أحدهما دون الآخر، فهذه أربعة أقسام، يسقط

---

(١٠٤) الزركشي هو محمد بن بهادر، الفقيه الشافعي الأصولي، ولد سنة ٧٤٥هـ - له تصانيف كثيرة منها البحر المحيط في الأصول، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع في الأصول، توفي سنة ٧٩٤هـ. انظر الأعلام للزركلي ٦/٦٠، ٦١ ط/ دار العلم للملايين.

(١٠٥) انظر البحر المحيط للزركشي ٣/٤٥ ط/ دار الكتب.

(١٠٦) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة باب المسح على الخفين ومقدم الرأس ٣/١٧٤ ط/ دار إحياء التراث - بيروت.

(١٠٧) انظر شرح مختصر المنار في أصول الفقه للكوراني ص ٥٦ ط/ دار السلام.

(١٠٨) السرخسي هو محمد بن أحمد بن سهل، حنفي المذهب من مؤلفاته، المبسوط، وله في أصول الفقه، أصول السرخسي، وشرح مختصر الطحاوي،، توفي سنة ٤٣٨هـ انظر الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات اللكنوي ص ١٥٨ ط/ دار المعرفة. تاج التراجم في طبقات الحنفية لأبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا ص٥٢، ٥٣ ط/ مطبعة العاني بغداد.

(١٠٩) انظر أصول السرخسي ١/١٦٨.

منها الثاني وهو أن لا يراد واحد منها؛ لأن ذلك ليس من شأن الحكماء أن يتكلموا كلاماً لا يقصدون به معنى، يبقى ثلاثة أقسام لا دليل على إرادة واحد منها، فإذا أقدمنا على العمل قبل البيان، احتمل أن نوافق مراد الشارع، فنصيب حكمه، واحتمل أن نخالفه، فنخطئ حكمه، فتحقق بذلك أن العمل بالمجمل قبل البيان تعرض للخطإ في حكم الشرع.

وأما أن ذلك لا يجوز؛ فلأن حكم الشرع يجب تعظيمه، والتعرض للخطأ فيه ينافي تعظيمه، فيكون ذلك ضرباً من الإهمال له، وقلة المبالاة والاحتفال به، وذلك لا يجوز. ومثلوا لذلك، بما لو قال الشارع - مثلاً إذا غاب الشفق فصلوا العشاء الاخرة، احتمل أن يريد بالشفق الحمرة والبياض جميعاً، وأن يريد الحمرة فقط، وأن يريد البياض فقط، فبتقدير أن يريدهما جميعاً، فلو صلينا قبل مغيب البياض، أخطأنا، فلما جاء البيان بقوله - ﷺ - «الشفق الحمرة» فإذا غاب الشفق، فقد وجب العشاء الاخرة» علمنا المراد[111].

ثانياً: حكم ورود الاجمال في كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - والأدلة على ورود الاجمال في الكتاب والسنة.

الإجمال يجوز وروده في كتاب الله وسنة رسوله، فهو واقع في الكتاب والسنة وهذا بإجماع العلماء ولم يخالف في ذلك إلا داود الظاهري[112] حيث ذهب إلى أن الإجمال ليس وارداً في الشرع، فقال بعدم جواز وقوعه في الكتاب والسنة[113].

الأدلـة:

أولاً: استدل الجمهور على وقوع الإجمال في الكتاب والسنة بأنه واقع فعلاً في الكتاب

(١١٠) الحديث أخرجه الدارقطني في سننه كتاب الصلاة باب ما روي في صفة الصبح والشفق وما تجب به الصلاة من ذلك ٢٦٩/١ ط/ دار إحياء التراث العربي - بيروت، وهو حديث غريب.

(١١١) انظر شرح مختصر الروضة ٦٥٥/٢ ط/ مؤسسة الرسالة.

(١١٢) الظاهري هو علي بن أحمد بن سعيد، له تصانيف كثيرة منها، المحلى في الفقه، وإبطال القياس والرأي توفي سنة ٤٥٦هـ انظر الأعلام ٢٥٤/٤.

(١١٣) انظر في المسألة المحصول ١٥٨/٣ ط/ مؤسسة الرسالة - شرح تنقيح الفصول للقرافي ٢٨٠ ط/ المكتبة الأزهرية - إرشاد الفحول ١٤٨ - الإبهاج ٢١٠/٢ - البحر المحيط ٤٤/٣.

كآية الجمعة، وآية الزكاة وغيرهما فهما مجملتان، وهما في كتاب الله، ولا أدل على الجواز من الوقوع. وكذلك ورد الإجمال مستفيضاً في السنة. وسأذكر أمثلة على ذلك من الكتاب والسنة.

أمثلة ذلك من الكتاب: قال تعالى: **﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾**[١١٤] فكيف تقام الصلاة، ومتى، وإلى أين يتوجه أثناء إقامتها وغير ذلك، وكيف تؤدي الزكاة، وفيم تجب، ولمن تُعطى؟. وكذلك قوله تعالى: **﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾** فما هو الحق، ولمن يعطى.

وكذلك قوله تعالى: **﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾**[١١٥] كيف يتم الحج والعمرة، ومتى يكون، وكذلك قوله تعالى. **﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾**[١١٦] فإنه يحتمل الزوج والولي، وغير ذلك من الآيات المجملة التي تحتاج إلى بيان.

وأمثلة ذلك من السنة كثيرة أيضاً منها: قوله - ﷺ - «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»[١١٧] فما هو حقها.

وكذلك قول النبي - ﷺ - لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره»[١١٨] يحتمل عود الضمير إلى الغارز، ويحتمل أن يعود إلى الجار، فيحتاج إلى البيان.

وكذلك سلام النبي - ﷺ - بعد صلاة ركعتين في الصلاة الرباعية هو من قبيل المجمل؛ لأنه إما أن يكون نسي، أو أن الصلاة قد قصرت، مما أوقع بعض الحاضرين في حيرة، حتى استفسر عنه.

فالإجمال واقع في كتاب الله وسنة النبي - ﷺ - ولا أدل على الجواز من ذلك.

---

(١١٤) سورة البقرة من الآية (٤٣).

(١١٥) سورة البقرة من الآية (١٩٦).

(١١٦) سورة البقرة من الآية (٢٣٧).

(١١٧) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه كتاب الصلاة باب فضل استقبال القبلة ١/٣٩٥ ط/ دار إحياء التراث وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ١/٥٧ ط/ دار ابن حزم.

(١١٨) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه كتاب المظالم باب لا يمنع جار جاره من أن يغرز خشبة في جداره ٣/١٧٣ ط/ دار الجيل - بيروت.
وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب البيوع باب غرز الخشب في جدار الجار ١١/٤٧ ط/ دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

واستدل من منع وقوعه في كتاب الله وسنة رسوله:

بأن الوارد في الكتاب والسنة إما أن يكون المراد به الإفهام أولاً، والثاني وهو عدم إرادة الإفهام عبث ينزه عنه كلام البلغاء والعقلاء، فضلاً عن كلام الله ورسوله، فهو غير جائز على الله ورسوله، وأما الأول وهو إرادة الإفهام، فإما أن يكون مع المجمل ما يبينه أولاً، فإن كان معه البيان فهو تطويل وحشو من غير فائدة؛ لأن التنصيص عليه أسهل وأدخل في الفصاحة من ذكره باللفظ المجمل، ثم إن فيه بياناً لذلك المجمل بلفظ آخر، وأيضاً يجوز أن يصل الإنسان إلى ذلك المجمل قبل وصوله إلى ذلك البيان فيكون سبباً للحيرة، وهو غير جائز. وإن لم يكن معه البيان، أي قصد به الإفهام وليس معه ما يدل عليه كان تكليفاً بما لا يطاق، وهذا غير جائز، كما أنه يجوز أن لا يصل إلى السامع البيان فيلزم التضليل وكان ذلك مفسدة ينزه عنها كتاب الله وسنة رسوله.

وأجيب عن ذلك. بأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يستحيل عليه إيقاع المكلف في الجهالة والضلالة، كما أن الخطاب باللفظ المجمل له فوائد ومصالح منها

١- امتحان العبد حتى يظهر تثبته فيعظم أجره، أو إعراضُه فيظهر عصيانه.

٢- إذا ورد المجمل، وورد بعده البيان ازداد شرف العبد بكثرة مخاطبة سيده له

٣- أن الحروف إذا كثرت كثرت الأجور، ويزداد أيضاً أجر الحفظ والضبط والكتابة وغير ذلك، فهذه كلها فوائد ومصالح تترتب على الإجمال.

والصحيح أن الإجمال جائز وقوعه في كتاب الله وسنة رسوله، ولا أدل على ذلك من وقوعه، كما أن ذلك لا يعد من قبيل التطويل والحشو والتضليل.

ثالثاً: حكم التعبد بالخطاب المجمل وفائدة التعبد به[١١٩]:

تبين مما سبق أن الإجمال واقع في الكتاب والسنة، فما حكم التعبد بالخطاب المجمل، وما الفائدة منه؟

حكم التعبد بالخطاب المجمل: يجوز التعبد بالخطاب المجمل؛ لأنه - ﷺ - عندما

(١١٩) انظر في المسألة البحر المحيط للزركشي ٣/٤٤ ط/ دار الكتب - إرشاد الفحول ص ١٤٨ ط/ دار المعرفة - شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٠ ط/ المكتبة الأزهرية.

بعث معاذاً إلى اليمن، وقال له. ادْعُهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»[١٢٠].

وفي الحديث دلالة واضحة على أنه تعبدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها.

فائدة الخطاب باللفظ المجمل:

وإنما جاز الخطاب بالمجمل - قبل بيانه - وإن كانوا لا يفهمونه لأسباب منها:-

١- أن الإجمال يكون توطئة للنفس وتهيئة على قبول ما يتعقبه من البيان، فقد تنفر النفس من التفصيل ابتداءً، ولا تنفر من الإجمال.

٢- أن الله تعالى جعل من الأحكام جلياً، وجعل منها خفياً؛ ليتفاضل الناس في العمل بها ويثابوا على الاستنباط والبحث عن بيانها، ولذلك كان منها مفسرٌ جليٌ ومنها مجملٌ خفيٌ.

٣- امتحان للعبد حتى يظهر تثبته فيعظم أجره.

٤- زيادة تشريف للعبد بكثرة مخاطبة الله تعالى له.

٥- زيادة الأجر والثواب بزيادة القراءة والحفظ والضبط، فإن الحروف إذا كثرت كثرت الأجور لقوله - ﷺ - «من قرأ القرآن وأعربه، كان له بكل حرف عشر حسنات»[١٢١].

رابعاً: حكم الإجمال بعد وفاة الرسول - ﷺ -:[١٢٢]

هل يجوز أن يبقى المجمل مجملاً بعد وفاة الرسول - ﷺ -؟

---

(١٢٠) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الزكاة باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا ٣/٢٧٨ ط/ دار إحياء التراث العربي.

(١٢١) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه كتاب فضائل القرآن باب ما جاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن ما له من الأجر بلفظ من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها ٥/٢٢ ط/ دار الحديث.

(١٢٢) انظر في المسألة البرهان ١/٤٢٥ ط/ الأولى - إرشاد الفحول ص١٦٨ - البحر المحيط ٣/٤٥٥ نهاية السول ٢/١٩٩ ط/ دار الكتب.

اختلف الأصوليون في جواز بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول ﷺ على مذاهب ثلاثة:-

الأول: منع بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول - ﷺ -:

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١- قوله تعالى ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾[١٢٣] فبقاء المجمل بعد وفاة الرسول دون بيان له يتنافى مع مدلول الآية.

٢- إن مهمة الرسول البيان قال تعالى. ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾[١٢٤] فبقاء المجمل دون بيان، فيه إخلال بمهمة النبي، وتقصير فيها، وهذا غير جائز.

يقول إمام الحرمين «لو سوغ اشتمال القرآن على مجملات لتطرق إلى القرآن وجوه من المطاعن»[١٢٥].

الثاني: جواز بقاء المجمل مطلقاً بعد وفاته - ﷺ - وجواز اشتمال القرآن على مجملات لا يعلم معناها إلا الله، وبقائها مجملة بعد وفاته.

واستدلوا على ذلك. بأنه لا يترتب على فرض بقاء المجمل مجملاً محال عقلاً. فكان جائزاً ولكن الظاهر أن ذلك لم يقع؛ لأن كل مجمل تم بيانه قبل وفاته - ﷺ -

الثالث: التفصيل، واختاره إمام الحرمين:

وبيان ذلك أن المجمل إن تعلق به حكم تكليفي لا يجوز بقاؤه مجملاً؛ لأن التكليف بالمجمل تكليف بالمحال، وإن لم يتعلق به حكم تكليفي، فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعد وفاة النبي - ﷺ -.

يقول إمام الحرمين: والمختار عندنا أن كل ما يثبت التكليف في العلم أي ما يترتب

---

(١٢٣) سورة المائدة من الآية (٣).

(١٢٤) سورة النحل من الآية (٤٤).

(١٢٥) انظر البرهان لإمام الحرمين ١/٤٢٥ ط/ الأولى.

عليه حكم تكليفي يستحيل استمرار الإجمال فيه، فإن ذلك يجر إلى تكليف بالمحال، وما لا يتعلق بأحكام التكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه، واستئثار الله تعالى بسر فيه، وليس في العقل ما يحيل ذلك، ولم يرد الشرع بما يناقضه[١٢٦].

والراجح: هو ما ذهب إليه إمام الحرمين؛ لورود الآيات الكثيرة التي تدل على أن القرآن هدى وبيان للناس، والمجمل لا يقع به بيان، قال تعالى: **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** وقال تعالى: **﴿هدى للمتقين﴾**[١٢٧] وقال تعالى: **﴿هدى ورحمة للمحسنين﴾**[١٢٨] وغيرها من الآيات التي تشهد بأن القرآن بيان للناس؛ ولأن بقاء الإجمال بعد وفاة النبي - ﷺ - فيما يتعلق بالأحكام التكليفية يجعل من المستحيل العمل بها فيكون تكليفاً بما لا يطاق وهو محال، كما أن فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو أيضاً محال، أما فيما لا يتعلق به حكم تكليفي، فلا مانع من استمرار بقائه مجملاً؛ لأن ذلك لا يترتب على فرض وقوعه محال فكان جائزاً.

المطلب الرابع في أسباب الإجمال

للإجمال أسباب كثيرة أذكر بعضاً منها فأقول:-

السبب الأول: الاشتراك في لفظ مفرد:

والاشتراك في اللفظ المفرد قد يكون في اسم أو في فعل أو في حرف.

والاشتراك في لفظ اسم مفرد، إما أن يكون في معانٍ مختلفة، كلفظ العين، للشمس، والعضو الباصر، والذهب والفضة، والميزان، والجاسوس، والعيون.

وكلفظ الجَوْن فإنه مشترك بين الأبيض والأسود، وكلفظ الشفق فإنه مشترك بين الحمرة والبياض، ولذلك وقع النزاع في دخول وقت العشاء الآخرة، هل بغيبوبة حمرة الشمس، وهو مذهب الإمامين الشافعي وأحمد بن حنبل والجمهور أو بغيبوبة البياض الذي هو بعدها، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة، بناءً على أن الشفق المذكور في الأثر هو البياض أو الحمرة.

---

(١٢٦) انظر البرهان ١/٤٢٥

(١٢٧) سورة البقرة من الآية (٢).

(١٢٨) سورة لقمان الآية (٣).

أو في معانٍ متشابهة بوجه ما كالفرس للحيوان المعروف والصورة التي ترسم على مثاله.

أو في معان متماثلة، كالجسم للسماء والأرض، والرجل لزيد، وعمرو.

أو لضدين كالناهل للعطشان والريان، وكالقرء للطهر والحيض، مثل قوله تعالى **﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾**[129] فإن لفظ القرء وضع للحيض بوضع، وللطهر بوضع آخر، فافتقر إلى البيان، فذهب الحنفية إلى أن القرء بمعنى الحيض بدليل قوله تعالى: **﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر﴾**[130] فدل ذلك على أن المراد بالقرء هو الحيض؛ لأنه جعل الشهور بدلاً من الحيض بقوله: **﴿واللائي يئسن من المحيض﴾**.

وكذلك قوله - ﷺ - «إن عدة الأمة حيضتان»[131] فجعل العدة في الأمة بالحيض لا بالطهر فكذلك الحرة إذ لا فرق بينهما في الحيض.

ولقوله - ﷺ - «اتركي الصلاة أيام أقرائك»[132] والصلاة إنما تترك أيام الحيض لا الطهر.

وذهب المالكية والشافعية إلى أن المراد بالقرء الطهر، لقوله تعالى **﴿فطلقوهن لعدتهن﴾**[133] والعدة التي تطلق فيها المرأة الطهر لا الحيض؛ ولأن لفظ القرء جمع في الآية

---

(١٢٩) سورة البقرة من الآية (٢٢٨).

(١٣٠) سورة الطلاق من الآية (٤).

(١٣١) الحديث أخرجه الترمذي في سننه كتاب الطلاق باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان ٣/٤٨٨ ط/ دار الكتب العلمية. وقال عنه الترمذي حديث غريب.

(١٣٢) الحديث أخرجه الترمذي في سننه كتاب الطهارة باب في المستحاضة ١/٢٢٠ ط/ دار الكتب العلمية - وأخرجه أبو داود في سننه كتاب الطهارة باب في المرأة تستحاض، ومن قال تدع الصلاة في عدة الأيام التي كانت تحيض ١/١٩٢ ط/ دار الحديث.

(١٣٣) سورة الطلاق من الآية(١) -.ذهب الحنفية إلى أن القرء بمعنى الحيض،لأن العدة إنما وجبت للتعرف على براءة الرحم وهذا يتحقق بالحيض وعند الشافعية والمالكية القرء هو الطهر لوجود التاء في قوله تعالى(ثلاثة قروء)يدل على أن المعدود مذكر وهو الطهرولأن القرء مشتق من الجمع، فالطهر أولى لأنه اجتماع الدم فى الرحم أما الحيض فهو خروجه منه وما وافق الاشتقاق أولى انظر فتح القدير ٤/٢٧٨- مغنى المحتاج٣/٣٨٥-حاشية الدسوقى ٢/٤٦٨.

على قروء، فدل على أن المراد به الطهر لا الحيض. وأيضاً التاء في ثلاثة دلت على أن المعدود مذكر وهو الطهر.

والاشتراك في فعل مفرد، مثل عسعس، بمعنى أقبل الليل وأدبر.

يقول الطوفي: إن قوله تعالى: ﴿**والليل إذا عسعس**﴾[١٣٤] يحتمل الأمرين، وهو أن الله عز وجل أقسم بقدرته على إقبال الليل بقوله عز وجل: ﴿**والليل إذا عسعس**﴾ أي أقبل، وعلى إقبال النهار بقوله: ﴿**والصبح إذا تنفس**﴾[١٣٥] أو أنه سبحانه وتعالى أقسم بقدرته على إذهاب الليل بقوله ﴿**والليل إذا عسعس**﴾ أي أدبر، وعلى الإتيان بالنهار بقوله: ﴿**والصبح إذا تنفس**﴾، وذلك لأن الليل والنهار واختلافهما من أعجب المخلوقات وأدلها على قدرة الله تعالى وحكمته.

والاشتراك في الأفعال أيضاً مثل بان، فإنه متردد بين الظهور والخفاء، فتأتي بان بمعنى ظهر، ومنه قوله تعالى: ﴿**قد تبيَّن الرشدُ**﴾[١٣٦] وقوله عز وجل: ﴿**ويبيِّنُ الله لكم الآيات**﴾[١٣٧].

وبان بمعنى غاب واختفى، ومنه بانت سعاد، ومنه البين وهو الفراق والبعد، ومنه قوله تعالى: ﴿**لقد تقطع بينكم**﴾[١٣٨].

ومن الاشتراك في الأفعال أيضاً «قال» فإنه مشترك بين القيلولة والقول[١٣٩].

والاشتراك في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء، وتردد « مِنْ » بين الغاية والتبعيض في آية التيمم وسيأتي بيان ذلك.

---

(١٣٤) سورة التكوير الآية (١٧).

(١٣٥) سورة التكوير الآية (١٨).

(١٣٦) سورة البقرة من الآية (٢٥٦).

(١٣٧) سورة النور من الآية (١٨).

(١٣٨) سورة الأنعام من الآية (٩٤).

(١٣٩) انظر المستصفى للغزالي ٣٦١/١ ط/ دار الكتب - اللمع للشيرازي ١١٢ ط/ دار الكلم - الإحكام للآمدي ١١/٣، ١٢ ط/ دار الكتب - البحر المحيط ٤٦/٣ - شرح مختصر الروضة ٦٥٠/٢ - البلبل ١١٦ - إجابة السائل للصنعاني ص ٣٥١ - مفتاح الوصول للتلمساني ص٤٧ ط/ دار الكتب - شرح غاية السول لابن المبرد ٣٥٤ ط/ دار البشائر - إرشاد الفحول ص١٤٨.

السبب الثاني:

الاشتراك في لفظ مركب:-

أي أن إجمال اللفظ بسبب التركيب، كقوله تعالى: ﴿**وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح**﴾ [140] فإن «الذي بيده عقدة النكاح» تحتمل الزوج، وتحتمل الولي، أي ولي النكاح المتولي للعقد. والصواب أن الإجمال في لفظ «الذي» فقط وقوله بيده عقدة النكاح توضيح للذي، فهو إذن من قبيل المفرد حقيقة. ومن نظر أن الموصول لا يتم إلا بصلته قال من باب المركب.

الاحتمال الأول:

وهو الزوج، أي يكون الذي بيده عقدة النكاح الزوج، فيعفو عن نصف المهر فيسلم المهر كله للزوجة، وإليه ذهب أبو حنيفة، وهو الصحيح من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل[141] ويؤيد ذلك ما روى عن جبير بن مطعم[142] أنه تزوج امرأة من بني مضر فطلقها قبل الدخول بها، وأرسل إليها الصداق كاملاً، وقال أنا أحق بالعفو منها.

الاحتمال الثاني:

هو الولي. وهو الأب في ابنته التي لم تملك أمرها، والسيد في أمته، وهو مذهب الإمام مالك ومذهب الشافعي القديم، واشترط الإمام مالك فيه شروطاً منها أن يكون الولي أباً أو جداً، وأن تكون المولية صغيرة عاقلة[143].

---

(١٤٠) سورة البقرة من الآية (٢٣٧).

(١٤١) انظر شرح فتح القدير لابن الهمّام الحنفي على الهداية ٣/٣١١ ط/ دار الكتب العلمية - المغني لابن قدامة ٨/٧٠ ط/ دار الفكر.

(١٤٢) جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف، توفي سنة ٥٧هـ وقيل سنة ٥٩هـ في خلافة معاوية. انظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب ١/٢٣٢ ط/ نهضة مصر.

(١٤٣) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٣٢٧ ط/ دار الفكر - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العبّاس ٦/٣٦٣ ط / دار الفكر.

ويؤيد ذلك أن الله سبحانه وتعالى قال في أول الآية: **﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾** فذكر الأزواج، وخاطبهم بهذا الخطاب، ثم قال إلا أن يعفون، ويكون المقصود به النساء إن كن أهلاً للعفو، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح، وهو الولي؛ لأن الأمر في يديه إذا كانت المرأة صغيرة أو محجوراً عليها. وبهذا التفسير يصير المهر كله للزوج(١٤٤).

السبب الثالث:

تعدد مرجع الصفة، كقولك «محمد طبيب ماهر» فإن الصفة، وهي: «ماهر» تقدم لها مرجعان، كل منهما يصلح الرجوع إليه، وهما محمد وطبيب، أي أن «ماهر» يحتمل أن يرجع إلى محمد وإلى الطبيب، والمعنى يختلف؛ لأنه إن رجع إلى محمد فتكون المهارة مطلقة، ويكون محمد ماهراً في كل شيء، وإن رجع إلى طبيب فيكون محمد ماهراً في الطب فقط، ولا شك أن هناك تفاوتاً في المعنى على الاحتمالين(١٤٥) ويحتاج إلى البيان.

السبب الرابع:

الإعلال والتصريف:-

أي أن يكون اللفظ مجملاً بواسطة الإعلال، كلفظ «المختار»، فإنه يصلح لاسم الفاعل أي من وقع منه الاختيار، ولاسم المفعول وهو من وقع عليه الاختيار؛ لأنه متردد بين أصله، مختير بكسر الياء، فيكون اسم فاعل، وبفتحها فيكون اسم مفعول، فلما تحركت الياء، وانفتح ما قبلها قلبت ألفاً، والألف لا تحتمل الحركة حتى يتبين الفاعل من المفعول، ولذلك وقع اللبس وجاء الإجمال.

مثاله أن يقال: الله سبحانه وتعالى مختار لنبيه ﷺ، أي وقع منه اختياره رسولاً، والنبي مختار، أي وقع عليه اختيار الله عز وجل.

---

(١٤٤) انظر المستصفى ١/١٦٢ – فواتح الرحموت ٢/٣٢ ط/ دار الكتب – شرح مختصر الروضة ٢/٦٥٣ – شرح الجلال المحلي ٢/٩٦ – مناهج العقول ٢/١٩٨ – نهاية السول ٢/١٩٩ – مفتاح الوصول ص٤٩، ٥٠ – حاشية العطار ٢/٩٥ ط/ دار الكتب.

(١٤٥) انظر المستصفى ١/١٦٣ – شرح العضد ٢/١٥٨ – شرح الجلال المحلى ٢/٩٦ – الإبهاج ٢/٢٢٧ ط/ مكتبة الكليات الأزهرية – نهاية السول ٢/١٩٩ – مناهج العقول ٢/١٩٩ – حاشية البناني ٢/٥٥ – البحر المحيط ٣/٤٧ ط/ دار الكتب.

ومثاله أيضا لفظ «المغتال» للفاعل والمفعول، فيطلق على الفاعل، أي من اغتال غيره، أي قتله غيلة، أي خفية، وتطلق على اسم المفعول، أي من اغتيل أي قُتل.

وكذلك تضار ويضار، فالأول في قوله تعالى: ﴿**لا تضار والدة بولدها**﴾[146] فإنه يحتمل الكسر أي لا تضارِرْ، ويحتمل الفتح أي لا تضارَرْ فإنه احتمل الكسر فاحتج به بعض المالكية على أن الحضانة في الولد حق له، لا لها، فنهى المرأة عن أن تضر بالولد، فدل على أن الحق له عليها، وإن احتمل الفتح فيكون الفعل مبنياً لما لم يسم فاعله، أي لا أحد يضر بالأم.

وكذلك قوله تعالى ﴿**ولا يضار كاتب ولا شهيد**﴾[147] يحتمل أن يكون تقديره «يضار» بفتح الراء أو بكسرها، وقد قرئ بهما[148].

السبب الخامس:

تعدد مرجع الضمير: وذلك إذا تقدمه أمران يصلح أن يعود الضمير لكل منهما ومن أمثلة ذلك:-

قوله - ﷺ - «لا يمنع أحدكم جاره من أن يضع خشبة في جداره»، فإن الضمير في جداره يحتمل رجوعه إلى «أحدكم» فيكون هذا الأحد منهياً عن أن يمنع الجار من وضع خشبة على جدار ذلك الأحد.

ويحتمل أن يرجع الضمير إلى «الجار» فيكون الأحد منهياً عن أن يمنع الجار من وضع خشبة على جدار ذلك الجار، والمعنى في الحالين مختلف يحتاج إلى بيان.

ومثاله أيضاً، ما روى عن ابن الجوزي[149] أنه سُئل عن علي- كرم الله وجهه - وأبي بكر - رضي الله عنه - أيهما أفضل، وكان على المنبر فقال. «مَن بِنْتُهُ فِي بَيْتِهِ» والضمير في بنته

---

(١٤٦) سورة البقرة من الآية (٢٣٣).

(١٤٧) سورة البقرة من الآية (٢٨٢).

(١٤٨) انظر نهاية السول ١٩٩/٢ الإبهاج ٢٢٧/٢ شرح غاية السول ص٣٥٤ إرشاد الفحول ٧٢٧/٢ - البحر المحيط ٤٦/٣ - شرح مختصر الروضة ٦٥٤/٢ - مفتاح الوصول ص٤٧.

(١٤٩) ابن الجوزي هو عبد الرحمن بن علي بن محمد - من مصنفاته، غرائب الأخبار وغيرها ولد سنة ٥٠٨هـ، وتوفي سنة ٥٩٧هـ انظر الأعلام للزركلي ٣١٦/٣ ط/ دار العلم.

يعود إلى «مَن» و«من» يحتمل أن يعود إلى النبي - ﷺ - ويحتمل أن يعود إلى أبي بكر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - ويكون المعنى في الأول، مَن بنته في بيت النبي وهو أبو بكر - وعلى الثاني يكون المعنى من بنت النبي - ﷺ - في بيته، وهو علي بن أبي طالب - كرَّم الله وجهه -.

ومثاله أيضاً قولهم «كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه» فإن الضمير في«هو» متردد بين العود إلى الفقيه، وإلى معلوم الفقيه، والمعنى يكون مختلفاً، فإن قيل بعوده إلى الفقيه كان معناه فالفقيه كمعلومه، وإن قيل بعوده إلى المعلوم كان المعنى، فمعلومه على الوجه الذي علم.

ومثاله أيضاً قولهم «ضرب زيد عمراً وأكرمني، فإن الضمير في أكرم يحتمل رجوعه إلى زيد، فيكون قد وقع منه الضرب لعمرو، والإكرام للمتكلم، ويحتمل رجوعه إلى عمرو، فيكون الضرب حاصلاً من زيد، والإكرام حاصلاً من عمرو للمتكلم[150].

السبب السادس:

الاشتراك في الحروف، بأن يكون الحرف مشتركاً بين أكثر من معنى. ومن أمثلة ذلك:-

تردد الواو بين العطف والابتداء، كما في قوله تعالى **﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾**[151] فإن الواو في قوله **﴿والراسخون﴾** مترددة بين العطف[152]، فيكون المعنى إن الراسخ في العلم يعلم تأويل المتشابه، وتحتمل الوقف والابتداء، فيكون المعنى أن المتشابه لا يعلمه إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به، والمعنى يختلف، ويحتاج إلى بيان.

وحمله الجمهور على الابتداء؛ لأن المتشابه ما استأثر الله بعلمه.

---

(١٥٠) انظر نهاية السول ١٩٩/٢ - الإبهاج ٢٢٨/٢ ط/ مكتبة الكليات الأزهرية - شرح العضد ١٥٨/٢ - شرح الجلال المحلي ٩٦/٢ - فواتح الرحموت ٣٣/٢ - إجابة السائل ص٣٥١.

(١٥١) سورة آل عمران من الآية (٧).

(١٥٢) اختلف العلماء في والراسخون في العلم هل هو ابتداء كلام مقطوع مما قبله، أو هو معطوف على ما قبله فتكون الواو للجمع، فالذي عليه الأكثر أنه مقطوع مما قبله والكلام تم عند قوله « إلا الله » وذهب البعض إلى أن الراسخون معطوف عليه أي والراسخون في العلم يعلمونه. انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦/٤ ط/ دار إحياء التراث.

وكقوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم﴾[153] فإن الواو في قوله ﴿وفي الأرض﴾ تصلح أن تكون للعطف أو الابتداء، فيحتاج إلى بيان؛ لأن الوقف على السموات في قوله ﴿وهو الله في السموات﴾ وفي الأرض يعلم سركم وجهركم له معنى يخالف الوقف على الأرض والابتداء بقوله: ﴿يعلم سركم وجهركم﴾

ومن أمثلة الاشتراك في الحروف أيضاً، تردد «مِنْ» بين ابتداء الغاية والتبعيض في آية التيمم حيث قال تعالى ﴿فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾[154] فقال الحنفية، معناها ابتداء الغاية، أي اجعلوا ابتداء المسح من الصعيد أي ابدؤوا المسح من الصعيد، وقال الشافعية والحنابلة، معناها التبعيض، أي امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد، ولذلك اشترطوا لما يُتيمم به غبار يعلق باليد ليتحقق المسح ببعضه، ولم يشترط ذلك الحنفية؛ لأن ابتداء المسح من الصعيد، وهو كل ما كان من جنس الأرض، وقد حصل، فيخرج به عن عهدة النص،وهو أعم من أن يكون له غبار أو لا[155].

ومن أمثلته أيضاً، تردد الباء بين الإلصاق والتبعيض، كما في قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾[156] فعند المالكية هي للإلصاق، فالمطلوب مسح جميع الرأس،وعند الشافعية هي للتبعيض، فالمطلوب مسح بعض الرأس. وسيأتي بيان ذلك بالتوضيح إن شاء الله تعالى.

ومن أمثلته أيضاً تردد الواو بين العطف والحال، نحو قوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾[157] فإنها إن جعلت عاطفة، أوهم أن علم الله بضعفهم حدث

---

(١٥٣) سورة الأنعام من الآية (٣).

انظر في تفسير الآية جامع البيان من تأويل أي القرآن للطبري ١٤٨/٧ ط/ دار الفكر وتفسير البغوي ٨٤/٢ ط/ دار المعرفة.

(١٥٤) سورة المائدة من الآية (٦).

(١٥٥) يراجع فيها المغني لابن قدامة ٢٨١/١ ط/ دار الفكر – حاشية الدسوقي ١٥٤/١ – فتح القدير ١٣٣/١ – مغني المحتاج للشربيني ٩٦/١.

(١٥٦) سورة المائدة من الآية (٦).

(١٥٧) سورة الأنفال من الآية (٦٦)

الآن، وبه احتج المعتزلة على حدوث العلم - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وإنما المراد إعلام عباده، وإن جعلت غير عاطفة، أي جعلت حالية، كان تقديره، الان خفف الله عنكم، عالماً أن فيكم ضعفاً، فلا يلزم منه محذور، ويجب إضمار قد حينئذٍ؛ لأن الماضي لا يقع حالاً إلا مع « قد » ظاهرة أو مقدرة(١٥٨).

السبب السابع :

غرابة اللفظ في المعنى الذي استعمل فيه، وذلك مثل لفظ « الهلوع » في قوله تعالى: ﴿**إن الإنسان خلق هلوعاً**﴾(١٥٩) فإن المراد منه هو قليل الصبر شديد الحرص، واستعمال اللفظ في هذا المعنى غريب لا يمكن فهم المراد منه، ولهذا بينه الله تعالى بقوله: ﴿**إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً**﴾(١٦٠) أي إذا ناله شر أظهر شدة الجزع، وإذا ناله خير بخل به ومنعه الناس.

السبب الثامن:

انتقال اللفظ من معناه اللغوي الظاهر إلى معنى أراده الشارع غير ظاهر، يحتاج إلى بيان، كقوله تعالى: ﴿**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾(١٦١) وقوله تعالى. ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا**﴾(١٦٢).

فإن لفظ الصلاة في اللغة عبارة عن الدعاء، والزكاة هي الزيادة، والحج القصد، ولكن ليس ذلك مراداً للشارع، بل المراد منه بعينه في الصلاة هو أقوال وأفعال مخصوصة، وفي الزكاة إخراج مال مخصوص بلغ نصاباً لمستحقيه، فكان اللفظ مجملاً يحتاج إلى بيان من الشارع؛ لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الأفعال المخصوصة.

---

(١٥٨) انظر الإحكام ١٢/٣ ط/ دار الكتب - المستصفى ٣٦٢/١ - شرح الجلال ٩٦/٢ البحر المحيط ٤٧/٣ - شرح مختصر الروضة ٦٥١/٢.

(١٥٩) سورة المعارج الآية (١٩).

(١٦٠) سورة المعارج الآيتان (٢٠- ٢١).

(١٦١) سورة البقرة من الاية (٤٣).

(١٦٢) سورة آل عمران من الآية (٩٧).

السبب التاسع:

الأوامر التي وردت بصيغة الخبر كقوله تعالى: ﴿والجروح قصاص﴾ [163] وقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾[164].

واختلف العلماء في هذه الأوامر، قال الجمهور، إنها تفيد الوجوب، فلا إجمال فيها، وقال غيرهم. إنها مجملة يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد منها؛ لأنه يتعذر حمله على ظاهره وهو الخبر، واللفظ لا يتعرض لجهة أخرى بالنص، فلا بد في تعيين الجهة من دليل.

السبب العاشر:

كون اللفظ متردداً بين مجازات متساوية مع وجود مانع يمنع من حمل اللفظ على حقيقته، فإن هذا اللفظ يصير مجملاً بالنسبة إلى تلك المجازات، إذ ليس الحمل على بعضها أولى من الحمل على المعنى الآخر.

مثاله قوله - ﷺ - «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فجملوها وباعوها، وأكلوا ثمنها» لأن قوله ذلك لو لم يعم جميع التصرفات، لما اتجه اللعن. فيقدر الجميع؛ لأنه الأقرب إلى الحقيقة ومثاله أيضاً «رأيت بحراً في الدار» فإن حقيقة البحر هنا غير مرادة؛ لوجود القرينة المانعة من إرادتها، وهي قوله «في الدار» ولهذا اللفظ مجازان، هما الرجل الكريم، والرجل العالم، وهما متساويان، فلا يمكن الحمل على أحدهما إلا بقرينة، ولا قرينة فتعين الإجمال لهذا السبب.

السبب الحادي عشر:

ما يكون بسبب تخصيص العموم بصور مجهولة، أو باستثناء مجهول، أو بصفة مجهولة، فإن اللفظ يكون مجملاً بالنسبة إلى كل فرد لاحتمال الخروج والبقاء.

مثال ما كان بسبب تخصيص العموم بصور مجهولة، كما لو قال «اقتلوا المشركين» ثم قال بعد ذلك، بعضهم غير مراد لي من لفظي، فإن العام قد خص بمجهول مستقل، وهو

(١٦٣) سورة المائدة من الآية (٤٥).

(١٦٤) سورة البقرة من الآية (٢٢٨).

القول الثاني، والعام إذا خص بمجهول مستقل صار الباقي مجملاً غير معلوم، أي أن قوله «اقتلوا المشركين بعد ذلك يكون مجملاً غير معلوم».

ومثال ما كان بسبب استثناء مجهول، كقوله تعالى: ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم**﴾[165] فإن المراد من قوله: ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام**﴾ مبين لولا الاستثناء فلما قال. ﴿**إلا ما يتلى عليكم**﴾ وما يتلى مجهول قبل نزول بيانه، فكان ما أحل من بهيمة الأنعام غير معلوم: لأنه استثنى منه شيء غير معلوم، فكان مجملاً يحتاج إلى بيان، أي أنه لما قيده بالاستثناء، والمستثنى، وهو ما يتلى مجهول، صار ما تناوله صدر الكلام مجهولاً محتاجاً إلى البيان، فنزل قوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم الميتة والدم**﴾[166].

ومثال ما كان بسبب صفة مجهولة، كقوله تعالى: ﴿**وأحل لكم ما وراء ذلك أن تبتغوا بأموالكم محصنين**﴾[167] فإن تقييد الحل بالإحصان مع الجهل بما هو الإحصان يوجب الإجمال فيما أحل، أي أن تقييده بصفة الإحصان، وهي مجهولة صار ما تناوله الإحلال مجهولاً[168].

السبب الثاني عشر:

تردد اللفظ بين جمع الأجزاء، وجمع الصفات من خلال واو العطف التي هي لمطلق الجمع، كقولهم الخمسة زوج وفرد، والمعنى مختلف، فإن أريد بالعطف بالواو جمع الأجزاء كان صادقاً أي اثنان وثلاثة، وإن أريد به جمع الصفات، كان كاذباً: لأن الخمسة ليست زوجاً وفرداً[169].

---

(١٦٥) سورة المائدة من الآية (١).

(١٦٦) سورة المائدة من الآية (٣).

(١٦٧) سورة النساء من الآية (٢٤).

(١٦٨) انظر الإحكام للآمدي ١٣/٣ - الفصول في الأصول للجصاص ٦٨/١ - إرشاد الفحول ص١٤٩ - البحر المحيط ٥٣/٣ - البرهان ٢٤١/١ - شرح اللمع ٤٥٥/١ ط/ دار الغرب الإسلامي - نهاية السول ١٩٩/٢ - بذل النظر للأسمندي ص٢٧٥ ط/ مكتبة دار التراث - مناهج العقول ٢٠٠/٢ -

(١٦٩) انظر المستصفى ٣٦٣/١ - الإحكام ١٢/٣ - الإبهاج ٢٢٨/٢.

السبب الثالث عشر:

أن يفعل رسول الله - ﷺ - فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً، وينقل إلينا ذلك الفعل، ولا نعلم على أي وجه فعله.

مثال ذلك. ما رُوِيَ أنه - ﷺ - جمع في السفر بين الصلاتين، فإنه يحتمل السفر الطويل والقصير، والمراد أحدهما لا محالة، فيجب التوقف فيه إلى أن يقوم الدليل على أي وجه فعله، فيؤخذ به حينئذٍ، وكذلك قيامه - ﷺ - في الصلاة الرباعية من الركعة الثانية، من غير تشهد، فإنه محتمل لأن يكون قيامه عن سهو، فلا يدل على جواز ترك التشهد، وأن يكون عن عمد فيدل على جواز تركه.

السبب الرابع عشر:

أن يكون اللفظ غير موضوع لمعنى معين، كقوله تعالى: ﴿**وآتوا حقه يوم حصاده**﴾[170] وكقول النبي - ﷺ - «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»[171] فإن الحق غير موضوع في كلام العرب لشيء معين، بل هو محتمل للقليل والكثير، وليس هو بنكرة، حتى نحمله على العموم؛ لأنه معرفة: بالإضافة إلى الشرع وإلى كلمة الإسلام، فلا يفهم الحق من الاية حتى يرد ما يبين المراد به

السبب الخامس عشر:

إرادة فرد معين من أفراد الحقيقة الواحدة، مع عدم القرينة على التعيين، وذلك نحو قوله تعالى ﴿**إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة**﴾[172] فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة معينة، ولها أفراد، والمراد واحد منها معين.

قال ابن السبكي[173] وهذا المثال جارٍ على المشهور من أن البقرة المأمور بذبحها كانت معينة في نفس الأمر.

---

(١٧٠) سورة الأنعام من الاية (١٤١).

(١٧١) الحديث سبق تخريجه ص٢٥.

(١٧٢) سورة البقرة من الآية (٦٧).

(١٧٣) ابن السبكي هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، ولد سنة ٧٢٧هـ، من تصانيفه طبقات الشافعية الكبرى، وجمع الجوامع ومنع الموانع، والأشباه والنظائر توفي سنة ٧٧١هـ انظر الأعلام ١٨٤/٤

وقد حكى ابن عبّاس – رضي الله عنهما – خلاف ذلك، وأنه قال لو ذبحوا أي بقرة كانت لأجزأهم ذلك، ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم[١٧٤].

السبب السادس عشر:

اللواحق، من النقط والشكل، مثال ذلك اجتماع المالكية على المنع من بيع ذهب وعرض بذهب بما روي أن رجلاً سأل رسول الله - ﷺ - فقال يا رسول الله ابتعت قلادة فيها خرز وذهب، بذهب، فقال رسول الله - ﷺ - لا حتى تُفَصَّل[١٧٥]، فأمر بالتفصيل، ونهى عن البيع مجملاً فدل على أن بيع سلعة وذهب بذهب لا يجوز.

ويقول الحنفية: إن هذا الحديث قد ورد في رواية أخرى «حتى تفضل» بالضاد المعجمة المخففة، أي يكون من الذهب فضل على مقدار الذهب المضاف إلى السلعة.

ولما كانت القصة واحدة، علمنا أن اللفظين معاً لم يصدرا عن النبي - ﷺ - لتنافي معنيهما، وأن اللفظ الوارد عن النبي - ﷺ واحد معين في نفسه، مجهول عندنا، فلا يحتج به بل هو من اختلاف رواية الرواة.

وأجاب المالكية، بأن رواية الصاد، غير المعجمة – أصح عند المحدثين، وهي المحفوظة عندهم، ويعضدها ما روى عن طريق أخر، أنه قال «لا حتى تميز» فيجب أن تكون إحدى الروايتين مفسرة للأخرى، ثم إن رواية الضاد المعجمة تستلزم زيادة النقطة، والأصل عدمها.

ومثال الإجمال بسبب التغيير بالحركة، احتجاج الشافعية على أن بيع الحنطة في السنبل لا يجوز بما روى «عن النبي - ﷺ - أنه نهى عن بيع الحب حتى يفرك»[١٧٦] أي يخرج من سنبله.

وتقول الحنفية قد نقل في رواية أخرى «حتى يُفْرك» أي يطعم،ويبلغ حد الأكل، وإذا اختلفت الرواية واللفظ واحد ثبت الاحتمال في اللفظ، فوجب أن لا يحتج به.

---

(١٧٤) انظر شرح اللمع ٤٥٥/١ – الإبهاج ٢٢٨/٢ ط/ مكتبة الكليات الأزهرية – البحر المحيط ٥٤/٣

(١٧٥) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب البيوع باب الربا ١٧/١١ ط/ دار الفكر، وأخرجه أبو داود في سننه كتاب البيوع باب في حلية السيف تباع بالدراهم ١٤٥٧/٣ ط/ دار الحديث.

(١٧٦) الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه كتاب التجارات باب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ١٨/٢ ط/ المكتب الإسلامي بيروت، وأخرجه الترمذي في سننه كتاب البيوع باب كراهية بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها ٥٣٠/٢ ط/ دار الكتب.

السبب السابع عشر:

تفصيل المجمل، ومثاله احتجاج الحنفية على جواز الوضوء بنبيذ التمر بقوله ﷺ «ثمرة طيبة وماء طهور»[177] فحكم على النبيذ بأنه ماء طهور.

ويقول المالكية هذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد به التركيب، أي المجموع من ثمرة طيبة ومن ماء طهور، لا أنه بعد المزج والتركيب يصدق عليه أنه ثمرة طيبة، وأنه ماء طهور

فمثلاً الخمسة تركيب من زوج وفرد، أي من اثنتين وثلاثة، ولا يصدق كل واحد منهما بانفراده على الخمسة، إذ لا يصدق على الخمسة أنها زوج، فثبت بذلك أن اللفظ قد يصدق حال التركيب على معنى، لا يصدق عليه حال التفصيل، فمن الجائز أن يكون قوله - ﷺ - «ثمرة طيبة وماء طهور» مما يصدق مجموعاً ولا يصدق مفرداً، ولا يتم الاستدلال به إلا إذا كان يصدق مفرداً.

وأجاب الحنفية بأن الحديث تعين أن المراد به التفصيل لا التركيب، بدليل ما روى أنه - ﷺ - توضأ به.

السبب الثامن عشر:

تفصيل المركب. مثاله احتجاج المالكية على أن الاقتصار على مسح الناصية وحده لا يجوز وأن المسح على العمامة وحده لا يجوز، بما روى أن النبي - ﷺ - مسح بناصيته وعلى العمامة «فلو كفاه المسح على الناصية، لاقتصر عليه، ولو كفاه المسح على العمامة لاقتصر عليه.

ويقول الحنابلة: يحتمل أن يكون هذا في وضوء واحد، ويحتمل أن يكون في

(١٧٧) الحديث أخرجه الترمذي في سننه كتاب الطهارة باب الوضوء بالنبيذ ١/١٤٧ ط/ دار الكتب وأخرجه أبو داود في سننه كتاب الطهارة باب الوضوء بالنبيذ ١/٦٦ ط/ دار الحديث. وقال عنه الترمذي: رُوي هذا الحديث عن أبي زيد بن عبدالله عن النبي وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث لا تعرف له رواية غير هذا الحديث. وهو حديث ضعيف.

ذهب الحنفية إلى أنه يجوز الوضوء بنبيذ التمر ولا يتيمم به، لأن النبي -ﷺ- توضأ به حين لم يجد الماء، وقال أبو يوسف يتيمم ولا يتوضأ به عملاً بآية التيمم فإنها أقوى وقال محمد يتوضأ به ويتيمم لأن في الحديث اضطرابا فوجب الجمع احتياطا: فتح القدير ١/١٢٢

وضوءين، مسح بناصيته في وضوء، ومسح على العمامة في وضوء، ومع هذا، لا دليل على المنع من الاقتصار على أحدهما.

وأجاب المالكية بأن المغيرة بن شعبة[178] - رضي الله عنه - راوي الحديث، ذكر أنه وضوء واحد[179].

المطلب الخامس: في مسائل اختلف فيها بين الإجمال والبيان

هناك مسائل اختلف فيها العلماء هل هي من قبيل المجمل أو لا، رأيت تتميماً للفائدة أن أذكر بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر.

المسألة الأولى: اختلف العلماء في قوله تعالى: ﴿وامسحوا برءوسكم﴾[180] هل هو مجمل أو مبين على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الجمهور إلى أنه مبين، غير مجمل، ولكن اختلفوا فمنهم من قال مبين في الكل، فالمطلوب مسح جميع الرأس كالمالكية والحنابلة؛ لأن الرأس حقيقة في الكل؛ ولأن الباء للإلصاق فيوجب إلصاق المسح بالرأس، والرأس المجموع، فوجب مسح جميع الرأس، ومنهم من قال هو مبين في البعض، فالمطلوب مسح بعض الرأس كالشافعية.

المذهب الثاني: ذهب بعض الحنفية إلى أنه مجمل؛ لأن الباء هنا زائدة لأن الفعل متعدٍ؛ ولتردد المسح بين مسح الكل ومسح البعض، وإذا ظهر الاحتمال يثبت الإجمال، ومسح الشارع للناصية مبين لذلك، أي بينه النبي - ﷺ - بمسح ناصيته ومقدارها الربع فكان واجباً، وذهب بعض من الحنفية إلى أنه ليس بمجمل[181].

---

(١٧٨) المغيرة بن شعبة بن أبي عامر، أسلم عام الخندق، توفي سنة ٥٠هـ بالكوفة. انظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٤/١٤٤٥ ط/ نهضة مصر.

(١٧٩) انظر مفتاح الوصول للتلمساني ص٤٨: ٥١ ط/ دار الكتب العلمية.

(١٨٠) سورة المائدة من الآية (٦).

(١٨١) انظر في المسألة: المعتمد ١/٣٣٤ ط/ دمشق - الإحكام للآمدي ٣/١٧ - نهاية السول ٢/٢٠٢ ط/ دار الكتب - الإبهاج - ٢٩٢ ط/ مكتبة الكليات الأزهرية - المحصول ٣/١٦٥ ط/ مؤسسة الرسالة. ويراجع في كتب الفقه المغني لابن قدامة ١/١٤١ ط/ دار الفكر - ملتقى الأبحر للحلبي ١/١٢ ط/ مؤسسة الرسالة - فتح القدير ١/١١ ط/ دار الكتب العلمية - حاشية الدسوقي ١/٨٦ - مغني المحتاج للشربيني ١/٥٣ ط/ دار الفكر.

الأدلة:

أولاً: أدلة القائلين بعدم الإجمال: والقائلون بعدم الإجمال انقسموا إلى فريقين فريق يقول إنه مبين في الكل وفريق يقول إنه مبين في البعض.

١- أدلة من قال بأنه مبين في الكل:

أولاً: استدلال المالكية:

استدل المالكية على أن الآية من قبيل المبين، والمطلوب بها مسح جميع الرأس؛ بأن الباء في اللغة للإلصاق، وقد دخلت على المسح، وقرنت بمسح الرأس والذي يسمى «رأساً» هو الجميع لا البعض، فالناصية لا توصف بأنها رأس، أي لا يقال لبعض الرأس رأس، وعليه فيكون المعنى، امسحوا ملصقين المسح بمسمى الرأس، ولما كان مسمى الرأس هو الكل كان اللفظ مبيناً، وكانت الآية إيجاباً لمسح جميع الرأس من جهة اللغة

واستدلوا أيضاً بعدم الإجمال؛ بأن المسح حقيقة في مسح الكل.

واستدلوا أيضاً بالقياس على التيمم في قوله تعالى **﴿فامسحوا بوجوهكم﴾** والواجب فيه الاستيعاب فكذلك مسح الرأس يجب فيه الاستيعاب.

واستدل المالكية أيضاً؛ بأن تعلق الوظيفة بالرأس يقتضي تعميمه بقصد التطهر فيه؛ لأن مطلق اللفظ يقتضي ذلك، فنقول «مسحت رأسي كله» وتؤكده، ولو كان يقتضي البعض لما تأكد بالكل، فإن التأكيد لرفع الاحتمال المتطرق إلى الظاهر من إطلاق اللفظ.

فترجح مسح جميع الرأس عند المالكية لأمرين:

١- الاحتياط.

٢- أن كل من وصف وضوء رسول الله - ﷺ - ذكر أنه مسح رأسه كله

ثانياً: استدلال الحنابلة:

استدل الحنابلة على أنه لا إجمال في الآية؛ بأن الرأس في اللغة عبارة عن جملة الرأس لا عن بعضه، ولهذا لا تسمى الناصية رأساً، كما لا تسمى العين وجهاً، بل هو عضو في

---

(١٨٢) سورة المائدة من الآية (٦).

الوجه، والباء في اللغة للإلصاق، فإذا دخلت على المسح وقرنته بالرأس وجب مسح جميع العضو المسمى رأساً حقيقة فلا يعدل عنه، وما روى عن الرسول - ﷺ - ففيه زيادة أنه مسح بناصيته وعمامته، ومسح العمامة يُجْزِئُ في إسقاط الفرض، ومسحه على الناصية استحباباً.

٢- أدلة من قال إنه مبين في البعض:

استدل الشافعية على أنه مبين في البعض[١] بأن هذا التركيب، وهو قوله ﴿**وامسحوا برءوسكم**﴾ كما ورد استعماله في الكل حقيقة، كذلك ورد استعماله في البعض، مثل مسحت يدي برأس اليتيم «فإن هذا الكلام يصدق عند مسح بعض رأسه، فإن جعلناه حقيقة في كل منها لزم الاشتراك اللفظي، وهو خلاف الأصل، وإن جعلناه حقيقة في الكل مجازاً في البعض، أو العكس، أي حقيقة في أحدهما فقط لزم المجاز في الآخر، والمجاز خلاف الأصل، فلم يبق إلا أن يكون حقيقة في القدر المشترك بين الكل والبعض، وهو مطلق المسح، فوجب حمل اللفظ عليه: دفعاً للمحذورين، ولما كان أقل ما يتحقق به هذا المطلق، هو مسح البعض، أي مماسة جزء من اليد جزءاً من الرأس، كان مسح البعض هو المراد، لتيقنه فانتفى بذلك الإجمال وإرادة الكل.

ونقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل على التبعيض فلذلك اكتفى بالبعض.

واستدلوا أيضاً[٢] بأن العرف يقتضي إلصاق المسح بالرأس فقط مع قطع النظر عن الكل أو البعض، ولهذا لو قال القائل لغيره، امسح يدك بالمنديل «لا يفهم منه أحد من أهل اللغة أنه أوجب عليه إلصاق يده بجميع المنديل بل إن شاء بكله، وإن شاء ببعضه، ولهذا فإنه يخرج عن العهدة بكل واحد منها، وكذلك إذا قال «مسحت يدي بالمنديل» فالسامعون يجوزون أنه مسح بكله، وببعضه، غير فاهمين لزوم وقوع المسح بالكل أو البعض، بل بالقدر المشترك وهو مطلق المسح نفياً للتجوز والاشتراك في العرف.

وعلى كل تقدير، فلا وجه للقول بالإجمال، لا بالنظر إلى الوضع اللغوي، ولا بالنظر إلى عرف الاستعمال.

ثانياً: أدلة القائلين بالإجمال:

استدل الحنفية على أن الآية من قبيل المجمل: بأن «الباء» في قوله ﴿**برءوسكم**﴾ لا

تكون للتبعيض؛ لأن التبعيض ليس من معانيها، والقول بأنها للتبعيض كلام لا دليل عليه، فلم يثبت عن أحد من نقلة اللغة أنها للتبعيض، وإنما الحرف الذي وضع للتبعيض هو «منْ» فلو أفادت «الباء» التبعيض؛ لوجب التكرار والترادف، وهو خلاف الأصل. كما أن «الباء» تفيد الإلصاق باتفاق، فلو أفادت التبعيض؛ لكان اللفظ الواحد دالاً على معنيين مختلفين فيكون مشتركاً، والاشتراك أيضاً خلاف الأصل. ونقول إن الباء وردت للتبعيض، تقول مسكت بثوبه أي ببعضه لا بكله.

وقالوا أيضاً إن «الباء» لا يجوز أن تكون صلة؛ لما فيه من معنى الإلغاء أو الحمل على غير فائدة مقصودة، وهو التوكيد.

ثم قالوا إن «الباء» للإلصاق باعتبار أصل الوضع، فإذا قرنت بالة المسح يتعدى الفعل بها إلى المسح فيتناول جميعه، مثل «مسحت الحائط بيدي ومسحت رأس اليتيم بيدي» فيتناول كله؛ لأنه أضيف إلى جملته.

وإذا قُرنت بمحل المسح، كما هنا، فإنه يتعدى الفعل بها إلى الالة، فلا تقتضي الاستيعاب وإنما تقتضي إلصاق الالة وهي اليد بالمحل وهو الرأس، فيكون التقدير وامسحوا أيديكم برءوسكم، أي الصقوها برءوسكم، وذلك لا يستوعب الكل عادة، فيكون معنى الاية هو مسح بعض الرأس، ولما كان البعض ليس مقدراً بقدر معين؛ لاحتماله السدس والثلث والربع ونحو ذلك، كان هذا القول مجملاً، وقد بينه الرسول - ﷺ - بعد ذلك بفعله حينما توضأ فمسح بناصيته، ومقدارها الربع فكان مسح ربع الرأس واجبا

واستدلوا أيضاً بأن «المسح» يستعمل ويراد به مسح الجميع، ويراد به مسح البعض، احتمالاً على السواء وقد بينه النبي - ﷺ - بفعله.

واستدلوا أيضاً بأن لفظ «الرأس» في الاية محتمل للكل، ومحتمل للبعض، وهذان الاحتمالان متساويان، لا رجحان لواحد منهما على الآخر، فحمل اللفظ على أحدهما دون الاخر تحكم، وترجيح بلا مرجح، فوجب التوقف حتى يأتي البيان، ويكون فعله ﷺ مبيناً لهذا الإجمال.

وذهب بعض الحنفية إلى أنه ليس بمجمل، واستدلوا على ذلك؛ بأنه لو كان مجملاً لوقع

التوقف من الصحابة، ولو وقع لنقل؛ لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله؛ لأن كل واحد يحتاج إليه؛ لأن أمر الوضوء أهم ما يُبتلى به كل أحد.

واستدلوا أيضاً: بأنَّ ما لم يطرأ عليه عرف يصحح إطلاقه على البعض، أفاد مسح الكل، لأن الأصل في الفعل المنسوب إلى المتعلق إفادة تعلقه بكله، وإذا أفاد الكل فلا إجمال.

والراجح: إنه لا إجمال في الاية، وأن الاية دلت على مسح الكل؛ للاحتياط؛ ولقوة أدلة من قال إنه مبين في الكل؛ ولفعل النبي - ﷺ -.

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[١٨٣] هل هو مجمل أو مبين ؟ اختلف الأصوليون في قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾ أمِنْ من قبيل المجمل أو المبين؟ وذلك في لفظي «القطع» و «اليد» على مذهبين.

المذهب الأول: ذهب الجمهور إلى أنه مبين، ولا إجمال فيه.

المذهب الثاني: ذهب بعض الحنفية إلى أن لفظ «القطع» و «اليد» من قبيل المجمل، ذلك لأن اليد تطلق على العضو من المنكب، ومن المرفق، ومن الكوع، ومن أصول الأنامل، فهي تحتمل الكل والبعض؛ لأنها تطلق على كل منهما والأصل في الإطلاق الحقيقة، وكذلك القطع فإنه يصدق على الإبانة، وعلى الشق من غير إبانة[١٨٤].

الأدلـة:

أولاً: أدلة القائلين بعدم الإجمال:

استدل الجمهور بأن لفظ القطع حقيقة في إبانة الشيء عمَّا كان متصلاً به، والإبانة معنى ذو فردين:

أحدهما: إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض مع الاتصال كالذي يكون في الشق.

وثانيهما: إبانة بعض أجزاء الجسم عن الجسم نفسه، حتى يصيرا شيئين.

---

(١٨٣) سورة المائدة من الاية (٣٨). - ذهب الجمهور من الأئمة إلى أن السارق تقطع يده من الكوع، لفعل النبي -ﷺ- ولأن البطش يكون بالكف ولأنها آلة السرقة فناسب عقوبته بإعدام ألتها انظر فتح القدير ٣٨٠/٥- مغني المحتاج ١٧٨/٤-حاشية الدسوقي ٣٣٢/٤- المغني ٤٤٠/٢

(١٨٤) انظر في المسألة الإحكام ٢٣/٣ - نهاية السول ٢٠٤/٢ - مناهج العقول ٢٠٣/٢ - معراج المنهاج ٤٠٩/١ - إرشاد الفحول ص١٥٠ ط/ دار المعرفة - التحقيقات ص٣٢٦ - تيسير الوصول ٨٢/٤، ٨٣.

وبهذا يتبين - أن «الشق» نوع من الإبانة، فلفظ القطع واضح لا إجمال فيه؛ لأن الإجمال إنما يكون مع عدم الظهور في أحد المعنيين، وهو ظاهر في القطع، لا في الشق الذي هو مجرد قطع بدون إبانة.

وكذلك لفظ «اليد» فإنه وإن كان يطلق على الكل والبعض، إلا أنه حقيقة في جملة العضو من رؤوس الأصابع إلى المنكب، ومجاز فيما عداه.

والدليل على ذلك أنه يصح أن يقال إذا أبينت اليد من المرفق أو من الكوع، هذه بعض اليد لا كلها، ولو كانت اليد حقيقة في البعض لما صح نفيها عن البعض، لأن علامة الحقيقة عدم صحة النفي، وعلامة المجاز صحته.

وما دامت اليد حقيقة في جملة العضو من رؤوس الأصابع إلى المنكب ومجاز فيما عداه، فاللفظ عند الإطلاق ينصرف إلى الحقيقة، ما لم توجد قرينة تدل على عدم إرادتها.

وبهذا يتبين لنا أن لفظ «اليد» مبين لا مجمل، وإطلاق اليد على الكوع مجاز قام الدليل على إرادته في الآية، وهو فعل النبي - ﷺ - من أنه قطع يد السارق من الرسغ[185] والإجماع، فظهر بذلك أنه لا إجمال في الآية.

واستدلوا أيضاً على أن لفظ «اليد» مبين لا مجمل بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة فالمطلقة تنصرف إلى الكوع بدليل آية التيمم وآية السرقة وآية المحاربة.

واعترض على أدلة الجمهور:

بأنه لو كان الأمر كذلك، لما وجب الاقتصار في قطع يد السارق على قطعه من الكوع، لما فيه من مخالفة الظاهر.

وأجيب عن ذلك من وجهين:

١- أنه وإن لزم منه مخالفة الظاهر إلا أنه أولى من القول بالإجمال في كلام الشارع؛ لأن القول بالإجمال يؤدي إلى تعطيل دلالة اللفظ عن العمل في الحال.

(١٨٥) الرسغ هو مفصل ما بين الكف والساعد. انظر المصباح المنير ٢٢٦/١ ط/ المطبعة الاميرية. والحديث أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الحدود، باب السارق يسرق فتقطع يده اليمنى من مفصل الكف ثم يحسم النار، بلفظ «أن النبي - ﷺ - قطع سارقاً من المفصل» ٢٧١/٨ ط/ دار المعرفة.

٢- أن مخالفة الظاهر لدليل جائز، والدليل هو فعل النبي، والإجماع[186].

ثانياً: أدلة القائلين بالإجمال:

استدل الحنفية على القول بالإجمال في الآية؛ بأن القطع يطلق على بينونة العضو من العضو، أي فصل العضو كقولنا «سرق فقطعت يده» كما يطلق على شق الجلد الظاهر من العضو بالجرح من غير إبانة للعضو، ولذلك يقال لمن جرح يده في بعض الأعمال كبري القلم مثلاً «قطع يده» أي جرحها، وإن لم ينفصل.

ومنه قوله تعالى. ﴿فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن﴾[187] أي المراد جرحن أيديهن، وإنما يعرف الإبانة إذا قيد بالقطع من الجملة، كما يقال «قطعت يد فلان من الجملة»، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون اللفظ مشتركاً لفظياً بين المعنيين «الإبانة» وهي فصل العضو عن الاخر، وشق الجلد أي الجرح، ولم تقم قرينة على المراد من هذين المعنيين، أي لا ظهور لواحد من ذلك، فكان اللفظ مجملاً، وكانت إبانة الشارع من الكوع مبينة أن المراد من الكل ذلك البعض.

أما الإجمال في «اليد» فلأن لفظ «اليد» يطلق على الجملة من رؤوس الأصابع إلى المنكب، وعليها إلى المرفق، وعليها إلى الكوع، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فكان لفظ «اليد» حقيقة في الجميع، ولم تقم قرينة تعين المراد، وليس أحد الإطلاقات أظهر من الاخر، فكان لفظ اليد مجملاً، وبهذا ظهر أن الآية مجملة؛ لاشتمالها على المجمل.

وأجيب عن ذلك:

عن الأول: بأن القطع في اللغة «للإبانة» فإذا أضيف إلى شيء، أفاد إبانة ذلك الشيء، والشق إذا حصل في الجلد، فقد حصلت الإبانة في تلك الأجزاء.

وعن الثاني، بأن اسم «اليد» موضوع لهذا العضو من المنكب ولا يتناول الكف وحده، لأنه لا يقال «قطعت يد فلان بالكلية» إذا قطعت من الكف.

---

(١٨٦) انظر الإحكام ٣/٢٤، ٢٥ – معراج المنهاج ١/٤٠٩، ٤١٠ ط/ مكتبة الحسين مصر – نهاية السول ٢/٢٠٤ – الإبهاج ٢/٢٣٠ – تهذيب شرح الأسنوي ٢/١٣٦ ط/ مكتبة جمهورية مصر – البحر المحيط ٣/٥٣ – شرح غاية السول ص٣٥٨ – إرشاد الفحول ص١٤٩ ط/ دار المعرفة – التحقيقات بشرح الورقات ص٣٢٦ – رفع الحاجب للسبكي ٣/٣٩٣.

(١٨٧) سورة يوسف الآية (٣١).

وأجيب عنه أيضاً: بأن القول بالإجمال يفضي إلى تعطيل اللفظ عن الإعمال في الحال، إلى حين قيام الدليل المرجح، ولا كذلك في الحمل على المجاز، فإنه إن لم يظهر دليل التجوز عمل باللفظ في حقيقته، وإن ظهر عمل به في مجازه، من غير تعطيل اللفظ في الحال، ولا في ثاني الحال(١٨٨).

والراجح: أنه لا إجمال في الاية، لا من جهة القطع، ولا من جهة اليد، أما اليد فلأنها حقيقة في الكل وتذكر للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض إنه ليس كل اليد، وأما القطع فهو حقيقة في الابانة، والشق إبانة أيضاً. فلا إجمال في اللفظ وإن كان متردداً لأن حمله على الحقيقة أولى من جعله مجملاً ولفعل النبي - ﷺ -.

المسألة الثالثة: إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحد، فهل هو مجمل ؟

اللفظ الوارد في كلام الشارع، إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً، وعلى ما يفيد معنيين، ولم يظهر كونه حقيقة فيهما، أو في أحدهما، فهل يكون مجملاً أو مبيناً ؟

ويظهر من ذلك أن محل النزاع فيما إذا لم يكن حقيقة فيهما، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الاخر، فإن الحقيقة مرجحة لا ريب.

مثاله: قول الرسول - ﷺ - فيما سقت السماء العشر، وفيما سُقي بالنضح نصفه(١٨٩) »يحتمل أنه أراد مقدار الواجب، أو مقدار ما يجب فيه، أو مقدار الواجب خاصة.

---

(١٨٨) انظر المعتمد ١/٣٣٦ ط/ دمشق - فواتح الرحموت ٢/٣٩ ط/ دار الكتب - الإحكام - ٣/٢٦ - التحصيل ١/٤١٦ ط/ دار الكتب - التمهيد للكلوذاني ٢/٢٣٧ - تيسير التحرير ١/١٧٠ - بذل النظر للإسمندي ص٢٨٥ ط/ مكتبة دار التراث - شرح الجلال المحلى ٢/٩٣ ط/ دار الكتب - شرح العضد ٢/١٦٠ -، ١٦١ ط/ الكليات الأزهرية.

(١٨٩) الحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الزكاة باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره ٣/٣١ ط/ دار الكتب العلمية - وأخرجه أبو داود في سننه كتاب الزكاة باب صدقة الزرع ٢/٦٩١ ط/ دار الحديث.

ومثاله أيضاً قوله - ﷺ - «الثيب أحق بنفسها من وليها»[190] فإنه يحتمل أنه أحق بنفسها، فتعقد لنفسها، كما يقول الحنفية، أو أنها أحق بنفسها، فتمكن من أمرين:

١- تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها.

٢-أن تعقد بنفسها، ونقل عن الشافعية، إذا كانت في موضع لا ولي ولا حاكم. ومثاله أيضاً قوله - ﷺ - «لا يَنْكِحُ المُحرم ولا يُنْكَحُ»[191] بناءً على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء فإنه إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد، وهو أن المحرم لا يطأ ولا يُوطئ، أي لا يمكن غيره من وطئه، وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه، ولا يعقد لغيره.

ومثاله أيضاً قوله ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾[192]. فقال البعض المراد بالخير: الكسب والأمانة، وقال البعض: المراد به أحدهما فقط.

ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿فإن آنستم منهم رشداً﴾[193] قال البعض الرشد هو الدين والمال معاً.

وقال آخرون هو صلاح المال فقط.

ومثاله أيضاً لفظ «الدابة» فإنه ورد استعماله في «الحمار» تارة، كما ورد استعماله في «الحمار والفرس» تارة أخرى.

---

(١٩٠) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت ٢٠٣/٩ ط/ المطبعة المصرية/ وأخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٢١٩/١ ط/ دار الفكر كما أخرجه ابن ماجة في سننه كتاب النكاح باب استئمار البكر والثيب ٦٠١/١ ط/ دار الفكر- وأخرجه الإمام مالك في الموطأ كتاب النكاح ٥٢٤/٢ ط/ دار إحياء الكتب العربية.

(١٩١) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته ١٩٣/٩ ط/ دار الفكر وأخرجه الترمذي في سننه كتاب الحج باب كراهية تزويج المحرم ١٩٩/٣ ط/ دار الكتب العلمية - وأخرجه أبو داود في سننه كتاب المناسك باب المحرم يتزوج ٧٩٤/٢ ط/ دار الحديث، وذهب الحنفية إلى أن الثيب تعقد لنفسها، لأنها تصرفت في خالص حقها، وهي من أهله لكونها عاقلة مميزة، وعند الشافعية والحنابلة يزوجها الولي بإذنهالقوله ﷺ- لاتنكحوا الأيامى حتى تستأمروهن، وكذلك عند المالكية فإنها تفوض الولي في العقد بالسكوت إذا كانت حاضرة، وبالنطق إذا كانت غائبة. انظر فتح القدير ٢٤٦/٣ مغني المحتاج ١٤٩/٣-المغني ٣٨٥/٧ حاشية الدسوقي٢٢٨/٢

(١٩٢) سورة النور من الآية (٣٣).

(١٩٣) سورة النساء من الآية (٦).

في كل ما سبق هل يحمل اللفظ على ما يفيد معنى واحدا، أو على ما يفيد معنيين[194].

خلاف بين الأصوليين:

اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال ثلاثة:

القول الأول: إن اللفظ مجمل، وذهب إلى هذا الإمام الغزالي، وابن الحاجب، والسبكي، والشوكاني، والكمال بن الهمام[195] وهو مذهب الحنابلة كما نقله الفتوحي في شرح الكوكب المنير فقال «إنه مجمل في ظاهر كلام أصحابنا»[196].

القول الثاني: أن اللفظ مبين، ويحمل على ما يفيد معنيين، واختاره الآمدي، قال الآمدي «والذي عليه الأكثر، أنه ليس بمجمل»[197].

القول الثالث: وهو لابن السبكي، أن ينظر إن كان المعنى أحد المعنيين، عمل به جزما لوجوده في الاستعمالين، ويوقف الآخر للتردد فيه[198].

الأدلـة:

أولاً: أدلة القائلين بالإجمال:

استدل من قال بالإجمال: بأن هذا اللفظ قد تردد بين ما يفيد معنى واحداً، وبين ما يفيد معنيين، ولا توجد قرينة تدل على واحد منهما بخصوصه، فوجب التوقف عن العمل به، حتى تقوم القرينة المعينة للمراد، ولا معنى للإجمال إلا هذا.

---

(١٩٤) انظر في المسألة المستصفى ١/٣٥٦ ط/ دار الكتب - الإحكام ٣/٣٦ - البحر المحيط ٣/٥٩، ٦٠ - رفع الحاجب ٣/٣٩٥ - شرح العضد ٢/١٦١ - التحقيقات ص٣٢٧ - شرح الجلال المحلي ٢/٩٨ - فواتح الرحموت ٢/٤٠ - إرشاد الفحول ص١٥٠ ط/ دار المعرفة - تيسير التحرير ١/١٧٥ ط/ دار الكتب - مفتاح الوصول ص٥٧ ط/ دار الكتب.

(١٩٥) الكمال بن الهمَام: هو محمد بن عبد الواحد، الفقيه الحنفي، له مؤلفات كثيرة منها التحرير في أصول الفقه، وفتح القدير في الفقه، توفي سنة ٨٦١هـ. انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية للعلامة محيي الدين أبو الوفاء ٢/٨٦ ط/ دائرة المعارف النظامية - الإعلام ٦/٢٥٥ ط/ دار العلم.

(١٩٦) انظر شرح الكوكب المنير للفتوحي ٣/٤٣١ ط/ جامعة أم القرى.

(١٩٧) انظر الإحكام للامدي ٣/٢٦.

(١٩٨) جمع الجوامع لابن السبكي ٢/٦٥.

ثانياً: أدلة القائلين بعدم الإجمال:

استدل الامدي على أن اللفظ مبين، ويحمل على ما يفيد معنيين، بأن حمل اللفظ على ما يفيد معنيين فيه تكثير للفائدة في كلام الشارع، بخلاف حمله على ما يفيد معنى واحداً، وبذلك يترجح حمل اللفظ على ما يفيد معنيين، فيحمل اللفظ على الراجح وينتفي الإجمال.

واعترض على هذا الدليل من قبل القائلين بالإجمال، بأن كثرة الفائدة إنما تكون بعد إرادة المعنى الذي يقتضيها، فلا يستدل بكثرة الفائدة عليه، وإلا لزم الدور.

واعترضوا أيضاً، بأن الترجيح بكثرة الفائدة معارض بالترجيح بالكثير الغالب، وذلك لأن الغالب من الألفاظ الواردة إفادتها لمعنى واحد، بخلاف المفيد لمعنيين مستقلين فأكثر، فإن الاشتراك اللفظي نادر، فحمل اللفظ على ما يفيد معنى واحداً، فيه عمل بالكثير الغالب، وبذلك يكون تكثير الفائدة معارضاً بالكثير الغالب، فيجب التوقف لوجود هذا التعارض.

وأجاب الآمدي عن ذلك، بأنه يجب الترجيح بكثرة الفائدة، وذلك لأنه لا يخلو، إما أن يقال بالتساوي بين الاحتمالين، أو بالتفاوت، والقول بالتساوي يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ، وامتناع العمل به مطلقاً إلى حين قيام الدليل، وذلك على خلاف الأصل.

وإن قيل بالتفاوت والترجيح، فإما أن يكون فيما يفيد معنى واحداً أو فيما يفيد معنيين ولا سبيل إلى الأول؛ لأن القائل قائلان، قائل يقول بالإجمال ففيه نفي الترجيح عن المعنيين، وقائل يقول، بأنه ظاهر راجح فيما يفيد معنيين دون ما يفيد معنى واحداً، فقد وقع الاتفاق على نفي الترجيح فيما يفيد معنى واحداً فتعين الترجيح لما يفيد معنيين.

واستدل ثانياً بأنه يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار اللفظ بين ما يفيد، وما لا يفيد، يتعين حمله على المفيد.

وأجيب عن ذلك:

بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن حمله على غير المفيد، يجعل الكلام عبثاً ولغواً، يُجل عنه منصب رسول الله - ﷺ - أما المفيد لمعنى واحد، فليس بلغو، وقد سبق أن المفيد لمعنى واحد أغلب وأكثر مما يفيد معنيين، فلا معنى لهذا الترجيح.

والراجح: أنه يحمل على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة؛ ولرفع الإجمال الذي هو خلاف الأصل.

المسألة الرابعة: إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان، هل يوجب الإجمال أو لا ؟ الألفاظ التي علق فيها التحليل والتحريم على أعيان، كقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم الميتة**﴾[199] وكقوله تعالى ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾[200] وقوله تعالى: ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام**﴾[201].

وقول النبي - ﷺ - في البحر: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»[202].

هل هذا وأمثاله من قبيل المجمل أو لا ؟ خلاف بين الأصوليين.

اختلف الأصوليون في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب بعض الشافعية والحنفية إلى أنه لا إجمال فيه ويكون المقصود من تحريم الميتة أي أكلها، ومن تحريم الأم أي وطئها؛ لأن هذه الأفعال هي الأفعال المطلوبة في هذه الأعيان، فهي ليست بمجملة؛ لظهوره من جهة العرف، أي أن العرف والسياق يدلان على أن المضمر هو المعنى المقصود من الأم، وهو الاستمتاع، ومن الميتة هو الأكل.

المذهب الثاني: ذهب بعض الشافعية وأبو عبد الله البصري[203] والكرخي[204] من

(199) سورة المائدة من الآية (3).

(200) سورة النساء من الآية (23).

(201) سورة المائدة من الآية (1).

(202) الحديث أخرجه الترمذي في سننه كتاب الطهارة باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور 1/101 ط/ دار الكتب العلمية - وأخرجه النسائي في سننه كتاب الطهارة باب المياه « الوضوء بماء البحر » 1/275 ط/ دار الحديث. وقال عنه الترمذي حديث حسن صحيح.

(203) أبو عبد الله البصري هو الحسين بن علي بن إبراهيم، الحنفي، ولد سنة 303هـ انظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 5/307 ط/ دار الفكر - الفهرست لابن النديم 248 ط/ دار المعرفة.

(204) الكرخي: هو عبيد الله بن الحسن، ولد سنة 260هـ بكرخ، ألف كتباً كثيرة منها: المختصر في الفقه، شرح الجامعين: الصغير والكبير، وله في الأصول رسالة مطبوعة ذكر فيها الأصول التي عليها مدار كتب أصحاب أبي حنيفة، توفي سنة 340 هـ انظر الأعلام 4/193.

الحنفية إلى أنها مجملة؛ لأن الأعيان لا توصف بالتحليل والتحريم، فتحريم العين غير مقصود فاحتاج إلى بيان[205].

الأدلــة:

أولاً: أدلة القائلين بعدم الإجمال:

استدل الجمهور على أن هذه النصوص لا إجمال فيها بما يأتي:

١- بأن الحكم المضاف إلى العين ينصرف لغة وعرفاً إلى ما أعدت له من الأفعال، أي أن التحليل والتحريم في مثل هذا إذا أطلق عُقل منه التصرفات المقصودة في اللغة، فلو قال قائل لغيره حرمت عليك كذا، فهم منه الأكل في الميتة، والوطء في الأمهات، إذ ليست الميتة والأمهات معدة في العرف إلا لذلك، ولهذا لما قال الله تعالى. ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام**﴾[206]، ﴿**أحل لكم صيد البحر**﴾[207] وغير ذلك، فهم الأكل، ولما قال سبحانه وتعالى ﴿**وأحل لكم ما وراء ذلكم**﴾[208] فهم منه النكاح، وما فُهم المراد من لفظه لم يكن مجملاً، أي أن الأصل أن كل ما يتبادر إلى الفهم، أن يكون حقيقة فيه، إما بالوضع الأصلي، أو بعرف الاستعمال، والإجمال منتف بكل واحد منها؛ لأن مبادرة الفهم دليل الحقيقة[209].

٢- أن الإجمال يخل بالتفاهم، وهو المقصود من الكلام، وهو على خلاف الأصل[210].

٣- ما روي أنه - ﷺ - قال «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فجملوها وباعوها،

---

(٢٠٥) انظر في المسألة المعتمد للبصري ١/٣٣٣ - اللمع للشيرازي ص١١٤ - التبصرة ص٢٠٠ ط/دار الفكر- شرح غاية السول ص٣٥٤ - المحصول ٣/١٦١ المسودة ٩٥، ٩٦ ط/دار الكتاب العربي - رفع الحاجب ٣/٣٨٣ - تيسير التحرير ١/١٦٦.

(٢٠٦) سورة المائدة من الآية (١).

(٢٠٧) سورة المائدة من الاية (٩٦).

(٢٠٨) سورة النساء من الآية (٢٤).

(٢٠٩) انظر المحصول ٣/١٦٢ - شرح العضد ٢/١٥٩ - البحر المحيط ٣/٥٠ - بذل النظر ص٢٨٢ - التحقيقات ص٣٢٤ - شرح مختصر الروضة ٢/٦٦٠.

(٢١٠) انظر شرح مختصر الروضة ٢/٦٦٠.

فأكلوا ثمنها» فدل ذلك على أن تحريم الشحوم، أفاد تحريم كل أنواع التصرف المعتاد فيها،، وإلا لم يتوجه الذم عليهم في البيع[211].

٤- أنه لما بلغ الصحابة تحريم الخمر أراقوها وكسروا ظروفها، ولما أباح النبي - ﷺ - الانتفاع بإهاب الميتة، قيل له إنها ميتة، فقال: «إنما حرم من الميتة أكلها»[212] فدل ذلك على أنهم عقلوا من قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة﴾[213] تحريم الأفعال والانتفاع بالميتة، وإذا كان ذلك متعارفاً في كلامهم، صار كسائر البينات من الألفاظ[214].

٥- أن إفادة الاستقراء إرادة منع الفعل المقصود من الأعيان فتعين المراد فلا إجمال، واعترض عليه بأن إرادة منع الفعل المقصود لا تنفي الإجمال، بل قد يكون المقصود من الأعيان أفعالاً كثيرة، ولا يحتمل إضمار الكل بل يتعين البعض، وهو مجهول فيلزم الإجمال.

وأجيب عنه: بأن المتبادر لا يكون إلا واحداً بالاستقراء فهو المضمر فلا إجمال[215].

ثانياً: أدلة القائلين بالإجمال:

واستدل من قال بالإجمال: بأن العين لا توصف بالتحليل والتحريم، وإنما الذي وصف بذلك أفعالنا، وأفعالنا غير مذكورة، فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال مما لا يحرم، أي لا بد من إضمار شيء يكون متعلقاً للتحريم والأفعال كثيرة، فإنه يحتمل في تحريم الأم الوطء، والنظر، والاستخدام، وفي تحريم الحرير البيع، واللبس، واللمس، ولا سبيل إلى إضمار الجميع؛ لأن ما يقدر للضرورة يقتصر فيه على ما يدفعها، فيتعين إضمار البعض، ولا دليل على تعيين شيء من المقدرات: إذ ليس حمله على واحد منها

---

(٢١١) انظر المحصول ٣/١٦٢ – الإحكام ٣/١٦، ١٧ – التحصيل ١/٤١٤ – شرح غاية السول ص٣٥٤

(٢١٢) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الحيض باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ٤/٥٦ ط/ إحياء التراث العربي.

(٢١٣) سورة المائدة من الآية (٣).

(٢١٤) شرح اللمع ١/٤٥٨، ٤٥٩ ط/ دار الغرب الإسلامي – التبصرة ص٢٠١ –

(٢١٥) انظر فواتح الرحموت ٢/٣٣ ط/ دار الكتب.

أولى من الآخر، فيتوقف في ذلك، وهذا هو معنى الإجمال أي أنه محتمل لأمور لا حاجة إلى جميعها ولا مرجح لبعضها، فكان مجملاً[٢١٦].

وأجيب عن ذلك: بالمنع من عدم تعيين إضمار بعض معين، بل ما سبق إلى الأذهان من العرف هو المراد، أي أن المرجح هو العرف، فإنه قاضٍ بأن المراد من تحريم الميتة تحريم الأكل، ومن تحريم الأم تحريم الاستمتاع بالوطء، ولو سلمنا عدم الرجحان عرفاً أو لغة، لكنا نضمر جميع الأفعال التي يحتمل تعلقها بالعين؛ لأن الإضمار وإن كان على خلاف الأصل، لكنه أقل مفسدة من الإجمال، وإذا أضمرنا جميع الأفعال، فلا إجمال[٢١٧].

واستدلوا أيضاً على أنه مجمل: بأن الاية لو دلت على تحريم فعل معين، لوجب أن يتعين ذلك الفعل في كل المواضيع، وليس كذلك؛ لأن المراد بقوله: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾ حرمة الاستمتاع، وبقوله ﴿**حرمت عليكم الميتة**﴾ حرمة الأكل[٢١٨].

واستدلوا أيضاً: بأن الحقائق غير مكتسبة إيجاداً ولا إعداماً، وما ليس مكتسباً لا يتعلق به تكليف، لأنا إنما نكلف بما نقدر على كسبه من أفعالنا، وأما الأعيان فلا تكتسب لنا، فيكون المنطوق به، وهو الأعيان غير مرادة، والمراد غير منطوق به، فليس تقدير بعض ما يصلح أولى من البعض، فيتعين الإجمال.

وأجيب عن ذلك:

بأن العرف عين المقصود بالتكليف في كل عين، حتى صار ذلك المركب في العرف موضوعاً لذلك الفعل المخاطب به في تلك العين، ويكون ذلك المركب حقيقة عرفية، مجازاً لغوياً، وهو مجاز في التركيب، اشتهر حتى صار حقيقة عرفية، فإذا قال الرسول - ﷺ -

---

(٢١٦) المستصفى ١/٣٤٩ ط/ دار صادر - المعتمد ١/٣٣٣ - التبصرة ٢٠٠ - اللمع ص١١٤ ط/ دار الكتب - التحصيل ١/٤١٤ الإحكام ٣/١٤ - فواتح الرحموت ٢/٣٣ - إجابة السائل ص٣٥٥ - شرح الجلال المحلى ٢/٩٣ - التمهيد ٢/٢٣٠ - مفتاح الوصول ص٥٥.

(٢١٧) التحصيل ١/٤١٥ - إرشاد الفحول ٢/٧٣٠ ط/ مؤسسة الريان - شرح الجلال ٢/٩٣ - فواتح الرحموت ٢/٣٣.

(٢١٨) المحصول ٣/١٦٣ - إرشاد الفحول ٢/٧٣٠.

«ألا إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم»[219] فُهم من الأول السفك، ومن الثاني الأكل، ومن الثالث التكلم والسب، وكذلك يُفهم من الخمر، الشرب، ومن الثوب اللبس، ومن الخنزير، الأكل،وهكذا فلا إجمال[220].

والراجح: هو ما ذهب إليه الجمهور من أن هذه النصوص لا إجمال فيها، وأنها ظاهرة في المراد منها عند المخاطبين بها. ولأن التحريم وغيره من الأحكام الشرعية لا يتعلق بأعيان وإنما يتعلق بالأفعال المطلوبة في هذه الأعيان

المسألة الخامسة: قوله تعالى: ﴿**وأحل الله البيع وحرم الربا**﴾[221] هل هو مجمل؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه لا إجمال في الاية، بل هي عامة، يصح الاحتجاج بظاهرها، وهو مذهب الشيرازي وأبي الخطاب[222] وابن قدامة.

المذهب الثاني: أنها مجملة، وإليه ذهب البزدوي والسرخسي[223]

الأدلــة:

أولاً: أدلة القائلين بعدم الإجمال:

بأن المجمل، ما لا يعقل معناه من لفظه عند سماعه، وافتقر في البيان إلى غيره، وهذا معقول في كلام العرب، والإحلال معلوم، فوجب أن يحمل على كل بيع، إلا ما أخرجه

---

(219) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب القسامة باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال ١١/١٧٠ ط/ دار الفكر وأخرجه البخاري في صحيحه كتاب العلم باب قول النبي ﷺ «رب مبلغ أوعى من سامع» ١/١٩٠ ط/ دار الريان للتراث.

(220) انظر الإحكام ٣/١٢ شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٢٧٥ ط/ المكتبة الأزهرية

(221) سورة البقرة من الآية (٢٧٥).

(222) أبو الخطاب هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، إمام الحنبلية في عصره، ولد سنة ٤٣٢هـ من كتبه التمهيد في اصول الفقه، والهداية في الفقه، توفي سنة ٥١٠هـ انظر الأعلام ٥/٢٩١

(223) انظر البرهان ١/٤٢١ ط/ الأولى - شرح اللمع ١/٤٥٧ - التبصرة ٢٠٠ - التمهيد ٢/٢٣٨ البحر المحيط ٣/٤٩ - أصول السرخسي ١/١٦٨ - كشف الأسرار ١/١٤٥- شرح غاية السول ص٣٥٨.

الدليل، وصار هذا كقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾[224] لما كان القتل معلوماً، والمشركون معلومون، حملنا اللفظ على العموم في الجميع إلا ما أخرجه الدليل[225].

واستدلوا أيضاً، بأن البيع معقول في اللغة، وما كان معقول المراد من لفظه في اللغة، لم يكن مجملاً[226].

ثانياً: أدلة القائلين بالإجمال:

الدليل الأول: أن الله تعالى قد أخبر عن العرب أنهم قالوا: ﴿**إنما البيع مثل الربا**﴾ وهم أهل اللسان، لا يقولون إلا ما هو عندهم من كلامهم، وإذا كان أحدهما مثل الأخر، وأحل أحدهما وحرم الأخر، لم يكن معرفة الحلال من الحرام، فوجب التوقف في ذلك، كسائر الألفاظ المجملة، أي أن الله تعالى حكاه عن العرب وهم أهل اللسان، بأن البيع مثل الربا، ثم أحل الله البيع، وحرم الربا، فصار الحلال مشتبهاً بالحرام فافتقر إلى البيان[227].

وأجيب عنه:

بأنهم وإن شبهوا البيع بالربا، إلا أن البيع متميز عن الربا، فإن الربا هو الزيادة، وذلك لا يوجد في كل بيع، فوجب أن يحمل قوله: ﴿**وأحل الله البيع**﴾ على كل بيع، إلا ما أخرجه الدليل.

الدليل الثاني: أن قوله: ﴿**وأحل الله البيع**﴾ يقتضي إحلال البيع، والبيع يجوز في أشياء مع التفاضل، وقوله:

﴿**وحرم الربا**﴾ يقتضي تحريم التفاضل، فأجملت إحدى اللفظتين بالأخرى.

وأجيب عن ذلك: بأن هذا بيان تخصيص، دخل في الآية، ومتى كان اللفظ معقول المراد في اللغة، لم يجز أن يصير مجملاً بدخول التخصيص فيه، فكذلك ههنا، فقوله

---

(٢٢٤) سورة التوبة من الآية (٥).

(٢٢٥) انظر شرح اللمع ٤٥٧/١ – التبصرة ص٢٠٠.

(٢٢٦) انظر التبصرة ص٢٠٠.

(٢٢٧) انظر التبصرة ص٢٠٠.

تعالى ﴿فاقتلوا المشركين﴾ لما كان معقول المراد في اللغة، لم يصر مجملاً بدخول التخصيص فيه، فكذلك ههنا[٢٢٨].

الدليل الثالث: أن الربا عبارة عن الزيادة في أصل الوضع، وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك، فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح، وطلب الزيادة، ولكن المراد، حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض، مشروط في العقد، ومعلوم أنه بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا، بل بدليل آخر فكان مجملاً فيما هو المراد[٢٢٩].

الدليل الرابع: تردد الربا بين مُسمَّاهُ اللغوي، والشرعي؛ لأن الربا في اللغة الزيادة كيف كانت، وحيث كانت، وفي الشرع هو زيادة مخصوصة، وهو التفاضل في الأموال الربوية، كبيع درهم بدرهمين، وصاع بصاعين، فنتوقف فيه حتى نعلم أي الزيادتين أراد[٢٣٠].

والراجح: أن الآية عامة لا إجمال فيها.

المسألة السادسة: حرف النفي إذا دخل على الفعل، هل هو من المجمل ؟

إذا دخل النفي على الحقائق الشرعية هل هو من المجمل ؟

مثال ذلك قوله ﷺ - لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل وقوله ﷺ «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وقوله - ﷺ «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»[٢٣١] وقوله ﷺ «لا صلاة إلا بطهور»[٢٣٢] وقوله - ﷺ - «لا نكاح إلا بولي»[٢٣٣] وغير ذلك

(٢٢٨) انظر شرح اللمع ١/٤٥٧ – التبصرة ص٢٠٠ ط/ دار الفكر.

(٢٢٩) انظر أصول السرخسي ١/١٦٨.

(٢٣٠) انظر شرح مختصر الروضة ٢/٦٦١ ط/ مؤسسة الرسالة.

(٢٣١) الحديث أخرجه البيهقي في سننه كتاب الصلاة باب ما جاء من التشديد في ترك الجماعة من غير عذر ٣/٥٧ ط/ دار المعرفة. وذكره البيهقي أنه ضعيف.

(٢٣٢) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة ٣/١٠٢ ط/ المطبعة المصرية، وأخرجه البخاري في صحيحه كتاب الوضوء باب لا تقبل صلاة بغير طهور ١/٢٣٤ ط/ دار الفكر.

(٢٣٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب النكاح باب من قال لا نكاح إلا بولي ٩/١٨٢ ط/ دار الفكر – وأخرجه الترمذي في سننه كتاب النكاح باب ما جاء لا نكاح إلا بولي ٢/٢٨٠، ٢٨١ ط/ دار الفكر

اختلف الأصوليون في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب الجمهور من الأصوليين إلى أنه لا إجمال في هذه النصوص، وهو مبني على إثبات الحقائق الشرعية، وعلى أن الشرعي مخصوص بالصحيح، فيكون التقدير، لا صلاة صحيحة، ولا صياماً صحيحاً، ولا إجمال في ذلك؛ لأن المراد بها معلوم.

المذهب الثاني: ذهب بعض الحنفية وأبو عبدالله البصري وغيرهم إلى أن هذه النصوص من قبيل المجمل، فلا يحمل على شيء إلا بدليل؛ لتردده بين اللغوي والشرعي.

واختلف القائلون بالإجمال في تقرير الإجمال على وجوه:

١- أنه ظاهر في نفي الوجود، وهو لا يمكن؛ لأنه واقع قطعاً فاقتضى ذلك الإجمال.

٢- أنه ظاهر في نفي الوجود، ونفي الحكم فصار مجملاً.

٣- أنه متردد بين نفي الجواز، ونفي الوجوب فصار مجملاً.

٤- أنه إما أن يحمل على الكل، وهو إضمار من غير ضرورة، وإما أن لا يحمل على شيء من الأحكام، بل يتوقف فيه، وهو يؤدي إلى الإجمال كذلك[٢٣٤].

الأدلـة:

أولاً: أدلة القائلين بعدم الإجمال:

استدل الجمهور على أنه لا إجمال في هذه النصوص بما يأتي:

١- أن الموضوعات الشرعية غلبت في كلام الشارع، فاللغوية بالنسبة إليها مجاز، وأيضاً اشتهر عرفاً نفي الشيء لانتفاء فائدته، فيحمل هنا على نفي الصحة؛ لانتفاء الفائدة، لأن الصلاة بغير طهور، والصيام بغير تبييت النية لا يفيدان، فانتفت صحتهما؛ لأن الصحة عبارة عن ترتيب الفوائد والآثار المقصودة من الفعل[٢٣٥].

---

(٢٣٤) انظر المعتمد ٣٣٥/١ - المستصفى ٣٥٢/١ - المحصول للرازي ١٦٧/٣ - شرح الجلال المحلى ٩٥/٢ - فواتح الرحموت ٣٨/٢ - شرح تنقيح الفصول ٢٧٦.

(٢٣٥) انظر شرح مختصر الروضة ٦٦٥/٢ - التمهيد للكلوذاني ٢٣٤/٢ - بذل النظر ٢٨٤.

٢- أن الأمر لا يخلو إما أن يقال، بأن الشارع له في هذه الأسماء عرف، أو لا عرف له فيها، بل هي منزلة على الوضع اللغوي، فإن قيل بالأول، وهو أن للشارع عرفاً في هذه الأسماء، فيجب تنزيل كلام الشارع على عرفه، إذ الغالب فيه أنه إنما يخاطبنا بما له فيه عرف، فيكون لفظه منزلاً على نفي الحقيقة الشرعية من هذه الأمور، ونفي الحقيقة ممكن، والأصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه، وعلى هذا فلا إجمال. وإن قيل بالثاني، وهو أنه لا عرف فيها للشارع، فالإجمال أيضاً منتف؛ لأن هذه الألفاظ ظاهرة بعرف استعمال أهل اللغة، قبل ورود الشرع في مثل هذه الألفاظ، في نفي الفائدة والجدوى، وذلك مثل قولهم «لا علم إلا ما نفع» «ولا كلام إلا ما أفاد» «ولا حكم إلا لله»، «ولا طاعة إلا له»، وغير ذلك.

وإن قيل إنه لا بد من الإضمار، فالاتفاق واقع على أنه لا خروج للمضمر ههنا، من الصحة والكمال، وعند ذلك، فيحمل على نفي الصحة؛ لأنه أقرب إلى الحقيقة، من نفي الكمال.

وبيان وحه القرب، أن نفي الحقيقة يقتضي نفي جميع الصفات، ونفي الصحة يوجب كذلك نفي باقي الصفات، فيصبح وجود الفعل كلا وجود، وبذلك يصير الفعل كأنه غير موجود، فيتحقق المعنى الحقيقي، بخلاف تقدير نفي الكمال، فإنه لا يحقق نفي جميع الصفات، ضرورة بقاء الصحة، وإذا بقيت الصحة، فكأن الفعل لا يزال معتبراً، فهو لا يزال موجوداً، وبهذا يتضح أن نفي الصحة أقرب إلى نفي الحقيقة من نفي الكمال، فوجب حمل اللفظ عليه، وتبين أنه لا إجمال في هذه النصوص[٢٣٦].

٣- أن النبي - ﷺ - لا يقصد بهذه الألفاظ النفي من طريق اللغة والمشاهدة، وإنما يقصد بيان الشرع؛ لأنه بُعث مبيناً للشرع، فيجب أن يُحمل على نفي كل ما يحمله الشرع من كامل أو جائز، ولأن قوله «لا صلاة» نفي لنفس الصلاة من الشرع، فمتى صححنا الصلاة، فقد أثبتنا ما نفاه. وذلك خلاف الظاهر. ويمكن أن يقال إن الشرع كما جاء لنفي الصحة جاء لنفي الكمال فالصلاة بدون خشوع صحيحة ولكنها غير كاملة.

٤- أن اللفظ عند أهل اللسان موضوع للتأكيد في نفي الصفات ورفع الأحكام، فلو قال

---

(٢٣٦) انظر المحصول ١٦٦/٣ - الإحكام ٢١/٣، ٢٢ - تنقيح الفصول ص٢٧٦.

قائل ليس في البلد سلطان، وليس في الناس ناظر، كان المراد في ذلك كله نفي الصفات التي تقع بها الكفاية، ومنع الاعتداد به فيما لهم من الأمور.

وإذا كان هذا مقتضاه، وجب إذا استعمل ذلك في عبادة أو غيرها، أن يُحمل على نفي الكفاية، ومنع الاعتداد بها(٢٣٧).

ثانياً: أدلة القائلين بالإجمال:

واستدل من قال بالإجمال، بأن حمل هذه النصوص على نفي الصورة باطل؛ لأن المنفى موجود مع انتفاء الشرط، أي أن ذات الصلاة موجودة مع انتفاء الشرط، فتعين حمله على نفي الحكم، والأحكام متساوية، فليس بعض الأحكام بأن يكون هو المنفى أولى من حكم آخر: لأن اللفظ لا يتناول الأحكام على جهة العموم ولا على جهة الخصوص: ولأنه يتناقض حمل ذلك على نفي الكمال ونفي الإجزاء؛ لأن في نفي الكمال إثباتاً للإجزاء، وفي نفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم التناقض، وهذا هو الإجمال(٢٣٨).

واستدلوا أيضاً، بأنه لا يصح نفي الوقوع لكونه مشاهداً، وإنما أريد به أمر آخر، وهو غير معلوم، فكان مجملاً، أو لأنه ظاهر في نفي الوجود، ونفي الحكم فكان مجملاً، أو لأنه متردد بين نفي الكمال ونفي الصحة والعمل على أحدهما بغير دليل تحكم.

وأجيب عن ذلك: بأن الحمل على نفي الصحة أولى، ولأن نفي الكمال لا يعرف في كلام العرب، وأجيب عنه أيضاً، بأن الإجمال خلاف الأصل، فلا يُحمل عليه(٢٣٩).

واستدلوا أيضاً بأنه متردد بين معناه الشرعي واللغوي، كالصلاة بمعنى الدعاء، والأفعال الشرعية المعروفة، والصيام بين الإمساك المطلق لغة، والإمساك الخاص شرعاً، فلا يُعلم أيهما أراد، فكان مجملاً.

وأجيب عنه: بأن المصطلحات الشرعية هي الغالبة؛ لأن الشارع شأنه بيان الأحكام لا

---

(٢٣٧) انظر التبصرة للشيرازي ص٢٠٧ – شرح اللمع ٤٦١/١.

(٢٣٨) انظر الإحكام ٢٠/٣ – المحصول ١٦٦/٣ – التحصيل ٤١٥/١ – إرشاد الفحول ص١٥٠ ط/ دار المعرفة – البحر المحيط ٥٦/٣ – تيسير التحرير ١٦٩/١ – التمهيد للكلوذاني ٢٣٣/٢.

(٢٣٩) انظر إجابة السائل ص٣٥٩.

بيان اللغات، وحينئذٍ صارت الموضوعات اللغوية بالنسبة إلى الشرعية في كلام الشارع مجازاً فإنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فالحقيقة أولى، ولا إجمال فيه "[240].

والرأي الراجح: في هذه النصوص أنها مجملة من وجه ومبينة من وجه اخر، مبينة من حيث وضوح معناها ومفهومها، ومجملة من حيث احتمالها لمعنى اخر، فهي ظاهرة قابلة للتأويل.

(٢٤٠) انظر شرح مختصر الروضة ٢/٦٦٤.

الخاتمـــة:

وبعد، فالحمد لله الواحد القهَّار العزيز الغفَّار، والصلاة والسلام على سيدنا محمد - ﷺ - وعلى آله الأكرمين الأجواد.

بعد أن انتهيت من كتابة البحث ظهر لي بعض النتائج أهمها ما يأتي:

١- أن المجمل عند الجمهور هو المبهم لغة، واصطلاحاً هو ما له دلالة غير واضحة، وهو تعريف ابن الحاجب. والمجمل عند الجمهور أعم من الخفي والمشكل والمجمل عند الحنفية فهو شامل لهذه الأنواع لأن جميعها يشترك في أنها ليست لها دلالة واضحة.

٢- أن حكم المجمل التوقف فيه إلى أن يرد البيان، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع.

٣- أن من أسباب الإجمال الاشتراك اللفظي، سواء أكان في الأسماء أم في الأفعال أم في الحروف أم كان في التركيب، وكذلك تعدد مرجع الضمير، واللواحق من النقط والشكل، وتركيب المفصل، وتفصيل المركب.

٤- أن المجمل إما أن يكون بين معانيه الحقيقية، أو بين أفراد الحقيقة الواحدة، أو بين مجازاته بشرطين أن تنتفي الحقيقة، وتتكافأ المجازات.

٥- أن الإجمال واقع في الكتاب والسنة: لوروده مستفيضاً فيهما بما لا يتيسر لأحد أن ينكره، ولم يخالف في ذلك إلا داود الظاهري.

٦- أن من أهم فوائد التعبد بالخطاب المجملَ:

- توطئة النفس لتلقي ما يعقبه من البيان.
- امتحان العبد حتى يظهر تثبته.
- زيادة شرف العبد بكثرة مخاطبة سيده له.

٧- أن المجمل إذا تعلق بحكم تكليفي، فلا يجوز تأخير بيانه: لأنه يكون من قبيل تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك غير جائز، أما إذا كان لم يتعلق بحكم تكليفي، فتأخير بيانه جائزٌ، ويكون ذلك مما استأثر الله بعلمه.

٨- أنه لا إجمال في قوله تعالى ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ بل هو مبين في الكل؛ لأن اللفظ ظاهر في مسح جميع الرأس.

٩- أنه لا إجمال في قوله تعالى. ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾؛ لأن لفظ القطع حقيقة في الإبانة فهو ظاهر فيها، وكذلك لفظ اليد حقيقة في الكل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

١٠- أن لفظ الشارع إذا كان له معنيان فإنه يُحمل عليهما تكثيراً للفائدة، ورفعاً للإجمال.

١١- إنَّ إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان، كما في قوله تعالى. ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ لا يوجب الإجمال؛ لأنها ظاهرة في المراد منها.

١٢- أن قوله تعالى. ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ ليس بمجمل، بل هو عام يصح الاحتجاج بظاهره.

١٣- أن حرف النفي إذا دخل على الفعل مثل «لا صلاة إلا بطهور» وأمثاله، لا يوجب الإجمال، ويحمل على نفي الحقيقة الشرعية.

وبعد، فهذا ما توصلت إليه من نتائج خلال هذه الدراسة، ورجائي أن ينال هذا العمل الرضا والأجر من الله ثم النفع والفائدة لمن يقرؤه.

فيا رب تقبل هذا العمل واجعله خالصاً لوجهك الكريم وارزقه القبول.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مراجع البحث[٢٤١]:

أولاً: كتب التفسير وعلوم القرآن:

١- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ط/ دار إحياء التراث العربي.

٢- جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ط/ دار الفكر

٣- تفسير البغوي ط/ دار المعرفة.

ثانياً: كتب الحديث وعلومه.

١- سنن ابن ماجة لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، المعروف بابن ماجه ط/ دار الفكر

٢- سنن أبي داود: لسليمان بن الأشعث السجستاني ط/ دار إحياء التراث.

٣- سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي ط/ دار الفكر.

٤- سنن الدارقطني: لعلي بن عمر الدارقطني ط/ دار المحاسن - القاهرة.

٥- السنن الكبرى (سنن البيهقي): لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي ط/ دار المعرفة.

٦- سنن النسائي: لأحمد بن شعيب بن علي النسائي ط/ دار الكتب.

٧- صحيح البخاري لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري ط/ دار الشعب - القاهرة

٨- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ط/ عيسى الحلبي.

٩- المستدرك على الصحيحين: للحاكم، أبي عبدالله محمد بن عبدالله ط/ دار المعرفة.

١٠- مسند الإمام أحمد بن حنبل ط/ دار الفكر.

١١- مسند أبي عوانة ط/ دار المعرفة.

١٢- الموطأ: للإمام مالك بن أنس الأصبحي ط/ دار إحياء الكتب العربية.

١٣- نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين، عبدالله بن يوسف الزيلعي ط/ دار الحديث

ثالثاً: كتب التراجم والسير والرجال:

١- الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري ط/ دار الجيل.

٢- أسد الغابة في معرفة الصحابة لعز الدين بن الأثير أبي الحسن الجزري ط/ دار الشعب

٣- الإصابة في تمييز الصحابة لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي العسقلاني ط/ دار إحياء التراث العربي.

٤- الأعلام: لخير الدين الزركلي ط/ دار العلم للملايين - بيروت.

٥- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي ط/ المكتبة العصرية صيدا - لبنان

٦- تاج التراجم في طبقات الحنفية للشيخ أبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا ط/ مطبعة العاني - بغداد.

٧- تاريخ بغداد: للبغدادي ط/ دار الكتب العلمية.

---

(٢٤١) راعيت في ترتيب المراجع:

الترتيب الأبجدي بحسب أسماء الكتب مع حذف «ال».

٨- تاريخ الطبري. للإمام محمد بن جرير الطبري ط/ مؤسسة الأعلمي.

٩- تهذيب الأسماء واللغات: للإمام زكريا محي الدين بن شرف النووي ط/ دار الكتب العلمية.

١٠- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: للشيخ محي الدين أبي محمد بن عبد القادر أبي الوفاء الحنفي ط/ دائرة المعارف – الهند.

١١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ط/ دار الافاق الجديدة بيروت

١٢- طبقات الحفاظ: لجلال الدين السيوطي ط/ مكتبة وهبة بالقاهرة.

١٣- طبقات الشافعية: لعبد الرحيم الإسنوي ط/ دار الكتب العلمية – بيروت.

١٤- الفهرست: لمحمد بن أبي يعقوب المكنى بابن النديم ط/ دار المعرفة.

١٥- الفوائد البهية في تراجم الحنفية: لأبي الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي الهندي ط/ دار المعرفة – بيروت.

١٦- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبدالله ط/ مكتبة المثنى – بغداد.

١٧- معجم الأعلام. لبسام عبد الوهاب الجابي ط/ الجفان والجابي.

١٨- معجم المؤلفين: لعمر رضا كحالة ط/ إحياء التراث العربي.

١٩- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لشمس الدين بن خلكان ط/ دار الثقافة – بيروت.

رابعاً: كتب أصول الفقه:

١- الإبهاج في شرح المنهاج: لعلي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي ط/ مكتبة الكليات الأزهرية.

٢- إجابة السائل شرح بغية الأمل: لمحمد بن إسماعيل الصنعاني ط/ مؤسسة الرسالة.

٣- إحكام الفصول في أحكام الأصول: لأبي الوليد الباجي، سليمان بن خلف ط/ دار الغرب الإسلامي

٤- الإحكام في أصول الاحكام: لعلي بن أبي علي بن محمد سيف الدين الامدي ط/ دار الكتب العلمية

٥- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول: لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني ط/ دار المعرفة، ط/ مؤسسة الريان.

٦- الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل: لأبي الوليد الباجي ط/ دار البشائر

٧- أصول السرخسي: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ط/ دار المعرفة.

٨- أصول اللامشي: لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي ط/ دار الغرب الإسلامي.

٩- البحر المحيط في أصول الفقه: لمحمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين الزركشي ط/ دار الكتب.

١٠- بذل النظر في الأصول: لمحمد بن عبدالحميد الأسمندي ط/ مكتبة دار التراث.

١١- البرهان في أصول الفقه: لعبد الملك بن عبدالله الجويني إمام الحرمين ط/ الأولى ١٣٩٩.

١٢- بيان المختصر في شرح مختصر المنتهى: لشمس الدين أبي الثناء، محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني ط/ جامعة أم القرى.

١٣- التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف ط/ دار القلم.

١٤- التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي - ط/ مؤسسة الريان ط/ دار الكتب العلمية.

١٥- التحقيقات في شرح الورقات للعلامة الحسين بن أحمد بن محمد الكيلاني المعروف بابن قاوان، ط/ دار النفاس، الأردن.

١٦- التمهيد في أصول الفقه لمحفوظ بن أحمد بن الحسن، الكلوذاني ط/ مركز البحث العلمي.

١٧- تنقيح الفصول في اختصار المحصول لشهاب الدين أبي العبّاس أحمد بن إدريس القرافي ط/ المكتبة الأزهرية.

١٨- تيسير التحرير لمحمد أمين ط/ دار الكتب العلمية.

١٩- جمع الجوامع: لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ط/ دار الكتب العلمية.

٢٠- حاشية البناني على شرح الجلال المحلي لعبد الرحمن بن جاد الله البناني ط/ دار الكتب العلمية

٢١- حاشية التفتازاني على شرح العضد ط/ مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٢- حاشية العطّار على شرح الجلال المحلي للشيخ/ أبي السعادات حسن بن محمد العطّار ط/ دار الكتب العلمية.

٢٣- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين عبدالوهاب بن عبد الكافي السبكي ط/ عالم الكتب

٢٤- روضة الناظر: لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ط/ دار الكتب العلمية.

٢٥- شرح العضد على المختصر لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار ط/ مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٦- شرح الكوكب المنير للعلاّمة محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي ط/ جامعة أم القرى.

٢٧- شرح اللمع: لأبي إسحاق الشيرازي ط/ دار الغرب الإسلامي.

٢٨- شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي، سليمان بن عبد القوي ط/ مؤسسة الرسالة

٢٩- شرح مختصر المنار في أصول الفقه للشيخ طه بن أحمد بن محمد الكوراني ط/ دار السلام.

٣٠- غاية السول إلى علم الأصول للإمام يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي الشهير بابن المبرد، ط/ دار البشائر الإسلامية.

٣١- الفصول في الأصول لأحمد بن علي الرازي الجصّاص ط/ وزارة الأوقاف بالكويت

٣٢- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ط/ دار الكتب العلمية.

٣٣- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين عبد العزيز البخاري ط/ دار الكتاب الإسلامي.

٣٤- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار لحافظ الدين النسفي، عبدالله بن أحمد ط/ دار الكتب العلمية.

٣٥- المحصول: لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي ط/ مؤسسة الرسالة.

٣٦- المستصفى من علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ط/ دار الكتب العلمية ط/ دار صادر

٣٧- المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين البصري ط/ دمشق الأولى.

٣٨- معراج المنهاج شرح المنهاج: للجزري ط/ مطبعة الحسين.

٣٩- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: لمحمد بن أحمد التلمساني ط/ دار الكتب العلمية

٤٠- مناهج العقول شرح المنهاج: لمحمد بن الحسن البدخشي ط/ دار الكتب العلمية.

٤١- المنخول من تعليقات الأصول: لأبي حامد الغزالي ط/ دار الفكر.

٤٢- منهاج الوصول إلى علم الأصول: للقاضي ناصر الدين البيضاوي، عبدالله بن عمر. / دار الكتب العلمية

٤٣- نهاية السول شرح منهاج الوصول: للأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم ط/ دار الكتب العلمية

خامساً: كتب الفقـه:

١- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ط/ دار الفكر.

٢- شرح فتح القدير لابن الهمام ط/ دار الكتب العلمية.

٣- المغني في الفقه الحنبلي للإمام موفق الدين ابن قدامة ط/ دار الفكر.

٤- مغني المحتاج للشربيني ط/ دار الفكر.

٥- ملتقى الأبحر للحلبي ط/ مؤسسة الرسالة.

٦- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ط/ دار الفكر.

سادساً: كتب اللغة و المعاجم:

٧- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: لإسماعيل بن حماد الجوهري ط/ دار العلم للملايين - بيروت

٨- لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ط/ دار صادر بيروت.

٩- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: لأحمد بن محمد بن علي المقري الرافعي ط/ المطبعة الأميرية

١٠- معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس ط/ عيسى الحلبي.

Abstract

Al-Mujmal between the Originalists

Dr. Maha Fathi

The article starts by discussing the vital importance of the origins of fiqh (Usul al-Fiqh) as a discipline closely related to the daily life of Muslims. Al-Ijmal is a corner stone of usul al-fiqh in the opinion of the scholars (ulamaí). The research highlights some of the problems, terminologies and topics in which the scholars differed in explaining since they were not explained in detail in origins.



المدرسة القيروانية

د. عبدالحميد بن مبارك آل الشيخ مبارك*

* أستاذ الفقه المساعد بجامعة الملك فيصل - السعودية.



ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز المدرسة القيروانية التي أهملها المشارقة ظانين أنها مدرسة فقهية بحتة لا اعتناء لها بالحديث وعلومه ناسين مالها من فضل في ذلك مع مواقفها السنية الصلبة أمام المخالفين.

وقد ذكرت رأي الذهبي في عدم اعتناء المغاربة بالحديث ورأى ابن خلدون في أن مشابهة البداوة هي التي حدت بالمغاربة لتقليد مذهب مالك وناقشت الرأيين مفنداً كليهما بالحجج الظاهرة.

وقد أبرزت تأثر هذه المدرسة بمذهب الإمام مالك في الجمع بين الفقه والحديث والأسباب الحقيقية لتقليدهم مذهب مالك.

كما ذكرت نماذج من علمائها في الذب عن السنة أمام المخالفين والمبتدعين.

المقدمة

الحمد لله الذي اختص بعض البلاد بما عنه تاريخها يعرب والصلاة والسلام على سيد أهل المشرق والمغرب.

أمّا بعد فإنّ أخبار أهل المغرب عموماً وتونس والقيروان على وجه الخصوص لم تأخذ مكانها الطبيعي خصوصاً لدى المشارقة. هذا مع ما يشاع لدى طبقات غير قليلة من العلماء، بأن الحديث قليل في المغرب وأن اعتناء المغاربة بالحديث وطلبه ومعرفته وعلله قليل وأن أكثر ما عندهم هي المسائل الفقهية المنقولة عن الإمام مالك.

لذلك أحببت أن أكشف النقاب عن مدينة علم مهمة معروفة بالعلم والعلماء وأسبر غور مدرستها لأبين لكثير من الباحثين ما خفي عنهم من صلة هذه المدرسة' المدرسة القيروانية بمدرسة الإمام مالك في الجمع بين الفقه والحديث والقيام بالسنة، فجاء بحثي الموسوم بـ«صلة المدرسة القيروانية بالإمام مالك في الجمع بين الفقه والحديث ، ونماذج من رعيلها الأول في القيام بالسنة». ورأيت أن اختصر العنوان إلى «المدرسة القيروانية».

امل أن أكون قد وفقت في إخراج البحث بصورة تلبي حاجة الباحثين وتشبع رغبات المتطلعين ، والله أسأل العون والسداد . واعتذر لمن قرأه عن خلل وجده أو هفوة عثر عليها، مع أملي أن يبلغني بما يراه لأصلحه .

فضل القيروان

تعد مدينة القيروان من مدن الإسلام العظام، يخبر ياقوت بأنها مدينة عظيمة بإفريقية[1] عمرت دهرا وليس بالمغرب مدينة أجل منها[2]، وقد اختطها عقبة بن نافع لتكون حصناً من حصون الإسلام كما قال لأصحابه: «أرى لكم يا معشر العرب أن تتخذوا بها مدينة يجعل بها عسكر، وتكون عزاً للإسلام إلى آخر الدهر[3]، فتباصروا في بنائها بعد أن دعا الله بأصحاب رسول الله ﷺ الذين معه فخرجت سباعها ودوابها[4]، واجتهدوا في بنائها وتحصينها.

ومر بها داعيا: «اللهم املأها علماً وفهما، واعمرها بالمطيعين والعابدين واجعلها عزاً لدينك وذلا على من كفر، وأعز بها الإسلام،وامنعها من جبابرة الأرض[5]. يقول المالكي: «عمرت بفضلاء الناس من الفقهاء والمحدثين والمتطوعين والعابدين والنساك والزاهدين، وأُعزّ بها الإسلام وأهله، ودفع بها أهل النفاق والأهواء والشك والضلالة»[6].

وقد كان لأهلها بلاء في العلم والدين لما وهبهم الله من الحرص على طلبه، ونفعهم بمعلمهم مالك رحمه الله الذي أدرك فيهم الحرص والنجابة قائلا عنهم: «أهل الذكاء والذهن والعقول من الأمصار ثلاثة.المدينة ثم الكوفة ثم القيروان»[7].

والمتتبع تاريخ القيروان ينظر مدى الخدمة الجليلة التي قدمها علماء القيروان على مر العصور للفقه الإسلامي عموماً وفقه مالك على وجه الخصوص[8].

---

(١) إذا أطلق اسم إفريقية في كتب المتقدمين فالمعني به بلاد تونس وما حولها وقد يعم على بلاد المغرب انظر الحموي ١ / ٢٢٨
(٢) الحموي: ٤/ ٤٢٠.
(٣) المالكي: ١/ ١٠.
(٤) الحموي، ٤ / ٤٢٠. وابن الأثير: ٣ / ٢٣٠.
(٥) المالكي: ١/ ١٠.
(٦) المرجع السابق: ١/ ١٣.
(٧) عياض: ٣ / ٣١٢.
(٨) وإليك بعض الأمثلة، من القيروانيين، فأسد ابن الفرات وأسديته، وسحنون ومدونته، وابن سحنون وجامعه، وابن عبدوس ومجموعته، وابن اللباد وردوده وابن أبي زيد ورسالته ونوادره، والقابسي وممهده، وابن محرز وقصده وإيجاره وتبصرته، والسيوري وتعليقه على المدونة، واللخمي وتبصرته، وابن الصائغ وتعليقه على المدونة، والمالكي وجمعه بين الاستذكار والمنتقى وابن ناجي وشروحه، وابن دينار ومؤنسه، وغيرهم كثير.

مناقشة رأي الذهبي

أهل المشرق يعتزون بالمشارقة عموما، ولا تصل إليهم أخبار أهل المغرب إلا عن طريق رحلات الحج ونحوها، وكان أهل الأندلس أكثر ولعاً بالترحال لبلاد المشرق من أهل إفريقية، فكانت معرفة المشارقة بالأندلسيين أكثر من معرفتهم بأهل إفريقية.

فنجد المشارقة قد أشادوا – على سبيل المثال – بمحنة إمام أهل السنة أحمد بن حنبل في فتنة المعتزلة ونسوا محنة سحنون وأمثاله من علماء القيروان وقضاتها الذين وقفوا سداً منيعاً في وجه المعتزلة، والعبيديين وغيرهم من الظلمة والمبتدعة.

ومنهم الإمام الذهبي رحمه الله عندما تحدث في كتابه الأمصار ذوات الاثار عن إقليم أهل المغرب قال «فأدناه إقليم إفريقية، وأمها هي مدينة القيروان، كان بها سحنون بن سعيد الفقيه،وأما بجاية وتلمسان وفاس و مراكش وغالب مدائن المغرب فالحديث بها قليل، وبها المسائل»[9]. نعم بعض المغاربة ربما غلب عليهم ما ذهب إليه الذهبي، فنجد أحمد ابن محمد التلمساني يقول «وأما ملكة العلوم النظرية فهي قاصرة على البلاد المشرقية، ولا عناية لحذاق القرويين والإفريقيين إلا بتحقيق الفقه فقط، ولم يزل الحال كذلك إلى أن رحل الفقيه ابن زيتون (٦٦٦ – ٧٣٠) إلى المشرق...»[10]

ونجد كذلك قاضي سجلماسة أبا الوليد عبد الملك بن محمد التاجموعتي المتوفى ١١١٨ بعد رجوعه من المشرق يطعن في رواية المغاربة، ويقدم رواية أهل المشرق عليها، وقبله أبو مروان السجلماسي كان ينكر ولوع أهل المغرب برواية ابن سعادة في صحيح البخاري، وادعى أن المغرب شاغر من صحيح الروايات[11].

ولم يكن العالم من بلاد المغرب أو الأندلس ينال شهرة إلا بعد رحلته للمشرق.

والحقيقة أن المتتبع تاريخ القيروان وحدها يجد بها جملة من العلماء، ممن جمع بين الفقه و الحديث، الذي تأسست عليه المدرسة القيروانية، والتي اقتدت في ذلك بإمام الأئمة الذي أجمعت الأمة على إمامته في الفقه والحديث والسنة والجمع بينها.

---

(٩) الذهبي، الأمصار ذوات الآثار. ١٨٩ ـ ١٩٢.

(١٠) التلمساني. ٣ / ٢٦.

(١١) الكتاني ٢٥٥.

وقد يغلب على بعضهم الفقه، ولا يكون له باع في الحديث رغم إمامته في الفقه، كابن عبدوس صاحب المجموعة، الذي قال فيه محمد بن سحنون: «يتكلمون في الفقه، ولعل أحدهم لو سئل عن اسم أبي هريرة ما عرفه»[12]. فكان ابن عبدوس ربما قال للرجل من أصحابه سافهم هذه المسألة فإنها أنفع لك من معرفة اسم أبي هريرة[13]. ولعل هذا مما يحدث بين الأقران، وأرى أنه لا ضير على الرجل إذا كان عالماً بأقوال إمامه وأحكام نوازله ومشكلات كتبه أن لا يكون له إلمام بالرجال وباع في الحديث، ولكن إذا اجتمع له الأمران فبخ بخ..

وإليك طرفاً من فقهاء القيروان ممن كانت لهم دراية بالحديث أو مشاركة أو رواية تاركين ذكر بقية رجال إفريقية وبلاد المغرب.

فمنهم محمد بن سحنون، قال فيه أبو العرب: كان عالماً بالآثار، صحيح الكتاب[14]. وقال. كان إماماً ثقة عالماً بالمذهب، مذهب أهل المدينة، عالماً بالآثار[15]. وقال فيه ابن حارث: كان من الحفاظ[16]. وقال ابن الجزار: كان جامعاً لخلال قلَّما اجتمعت في غيره، من الفقه البارع، والعلم بالآثار، والجدل، والحديث[17]. وقال عياض وألف ابن سحنون كتابه المسند في الحديث، وهو مشهور[18].

هذا نموذج واحد وإليك طرفاً من رجال القيروان ممن عرف بالحديث ونقله، أو علم الرجال، أو الجمع بين الفقه والحديث، أو الرحلة في طلب الحديث :

فمنهم عبدالله بن فروخ الفارسي (١١٠- ١٧٩) والبهلول بن راشد القيرواني (١٢٨ – ١٨٣)، وأبو علي شقران بن علي القيرواني (... – ١٨٦)، ومن هذه الطبقة كثير.

ومن طبقة ابن سحنون أبو جعفر محمد بن أبي سليمان المعروف بالصواف (٢٠٤ –

---

(١٢) عياض، ٤/ ٣٢٤.

(١٣٢) المرجع السابق، ٤/ ٣٢٤.

(١٤) المرجع السابق، ٤ / ٢٠٤.

(١٥) المالكي، ١ / ٤٤٣.

(١٦) عياض، ٤ / ٢٠٦.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) المرجع السابق، ٤ / ٢٠٧.

٢٩١)، وأبو سهل فرات بن محمد العبدي (... - ٢٩٢)، و أبو عبد الرحمن بكر بن حماد (... - ٢٩٠)، وسعيد بن إسحاق (... - ٢٩٥).

ومن الطبقة السابعة لقمان بن يوسف (... - ٣١٩)، وأبو جعفر أحمد بن محمد التميمي (... - ٣٢٢)، وأبو العرب محمد بن أحمد التميمي (٢٥٠ - ٣٣٣)، وأبو بكر بن اللباد (... - ٣٣٣).

ومن الطبقة الثامنة أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (٣١٠ - ٣٨٦) وأبو الحسن القابسي (٣٢٤ - ٤٠٣) وأبو عبد الله الحسين بن أبي العباس الأجدابي.

ومن الطبقة التاسعة أبو عمران موسى بن عيسى الغفجومي (... - ٤٣٠)، وأبو بكر أحمد بن عبد الرحمن الخولاني القيرواني (... -٤٣٢)، وأبو بكر المالكي صاحب رياض النفوس ووالده.

ومن الطبقة العاشرة أبو القاسم عبد الخالق بن عبد الوارث السيوري (... - ٤٦٠)، وأبو عبد الله محمد بن سعدون بن علي القيرواني(٤١٢ - ٤٨٦).

ومن الطبقة الحادية عشر أبو الحسن علي بن عبد الله المالكي القيرواني (... - ٥٣٦).

ومن الطبقة الثانية عشر أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الجليل الأزدي القيرواني (... - ٥٥٠).

ومن الطبقة الثالثة عشر أبو يوسف يعقوب بن ثابت الدهماني القيرواني (... - ٦٢٩)

ومن الطبقة الرابعة عشر أبو زيد عبد الرحمن بن عبد السلام المعروف بابن الدباغ (٦٠٥ -٦٩٩) وغيرهم من باقي الطبقات كثير.

أما لو نظرنا إلى بقية بلاد المغرب ففيها جملة من المبرزين من المحدثين والفقهاء ممن يصعب حصرهم.

فتبين لنا مما مر أن مقولة الذهبي غير دقيقه، ولا تخلو من المبالغة، وأنَّ أهل القيروان على وجه الخصوص لم تخل طبقة منهم من العلماء المتفننين الجامعين بين الفقه والحديث، والتي كانت سمة القيروانيين، وإن كانت شهرتهم بالفقه أكثر.

ولو تأمل الناظر في المبرزين من الفقهاء والمحدثين الأندلسيين لوجد لكل منهم شيخا من القيروانيين، أو ممن للقيروانيين عليه مشيخة.

مناقشة رأي ابن خلدون

لا أحب أن أطيل كثيراً في هذه المسألة التي علاها شيء من الغبش بسبب تعليل ابن خلدون بأن السبب الأول في أخذ أهل المغرب و الأندلس بمذهب مالك هو أنَّ رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز، والمدينة حاضرة العلم بها، وذكر السبب الثاني بقوله: «وأيضاً فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب و الأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضاً عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها، كما وقع في غيره من المذاهب»[١٩].

قبل أن نتكلم على الأسباب التي دعت المغاربة إلى الأخذ بمذهب مالك، وصلتهم بمدرسته الحديثية الفقهية وأسباب ترجيح مالك، نود أن نقف وقفات يسيرة نناقش فيها رأي العلامة ابن خلدون[٢٠].

١ - تعميم الحجاز بالبداوة مسألة فيها نظر، فهي بلد حضارة حتى قبل المبعث النبوي لرحلاتهم إلى اليمن والشام كل سنة، والمدينة على وجه الخصوص بلدة زراعية قبل الإسلام وبعده، وقد سكنها اليهود، قبل البعثة النبوية، وهم أهل تمدن وديانة، وزادت الحضارة فيه بعد زيادة الاتصال ببلاد الشام والعراق ومصر ؛ التي فتحت في عهد عمر رضي الله عنه ؛ فتنوعت وتطورت المسائل الفقهية بالنوازل، لاتساع رقعة الدولة وكثرة المجريات فيها واتصالها بالحضارات السائدة أنذاك.

٢ - أنَّ أهل الأندلس كانوا في مدنية بسيطة قبل الإسلام، وازدادوا تمدنا وحضارة في عهد الإسلام في صدره الأول، وهذا أمر مسلم شهد به المخالف، فنجد غوستاف لوبون يقول «كانت إسبانية النصرانية ذات رخاء قليل وثقافة لا تلائم غير الأجلاف في زمن ملوك القوط، ولم يكد العرب يُتِمون فتح إسبانية حتى بدأوا يقومون برسالة الحضارة فيها، فاستطاعوا في أقل من قرن أن يحيوا ميت الأرضين، ويعمروا خرب المدن، ويقيموا فخم المباني، ويوطدوا وثيق الصلات التجارية بالأمم الأخرى، ثم شرعوا يتفرغون لدراسة

---

(١٩) ابن خلدون، ١٠٥٤-١٠٥٥

(٢٠) ناقشه العلامة أبو زهرة في كتابه مالك، حياته وعصره ٣٦٠- ٣٦٢ وقد أخذت منه. كما علق على هذه المسألة علي عبد الواحد وافي، في تعليقه على مقدمة ابن خلدون: ١٠٥٤- ١٠٥٥ .وممن أشار لهذا الموضوع الأستاذ محسن العابد، في القيروان «دراسات حضارية »، ٩١ وما بعدها.

العلوم والآداب، ويترجمون كتب اليونان واللاتين، وينشئون الجامعات التي ظلت وحدها ملجأ للثقافة في أوروبة زمناً طويلا. وأخذت حضارة العرب تنهض منذ ارتقاء عبد الرحمن إلى العرش على الخصوص، أي منذ انفصال إسبانية عن المشرق بإعلان خلافة قرطبة في سنة (٧٥٦م)، فغدت قرطبة، بالحقيقة، أرقى مدن العالم القديم مدة ثلاثة قرون»[21].

أما بلاد المغرب وإن كانت أقل حالاً من الأندلس لكثرة المنازعات والحروب - فإنها بلاد حضارية ومدنها شاهدة على ذلك كالقيروان وتونس وفاس وتلمسان وبجاية ونحوها.

ولم يزدد حالها سوءا إلا بعد غارات الأعراب عليها في منتصف القرن الخامس بسبب المنازعات السياسية.

٣ - ثم إنَّ أهل مصر أهل حضارة وتمدن قبل الإسلام وبعده فلماذا أخذوا بمذهب مالك رغم وجود الإمام الشافعي رحمه الله في مصر، ونشره مذهبه الجديد الذي عارض فيه شيخه مالك.

ورغم نصرة الدولة الأيوبية للمذهب الشافعي والدولة العثمانية للحنفي بقي المذهب المالكي كالطود شامخا قوياً في أرض مصر إلى هذا العصر، ولقد قدَّم المصريون في سائر العصور للمذهب المالكي خدمة عظيمة بارائهم ومناقشاتهم و مصنفاتهم

فابن القاسم وأشهب وابن الماجشون وابن عبد الحكم وابن وهب وابن المواز وابن الحاجب وخليل والقرافي والأجهوري والزرقاني والخرشي والعدوي والدردير والصاوي والأمير وعليش وأبو زهرة مصريون.

وإذا ما ذهبنا إلى العراق فرغم الدعم السياسي والثقافي لمذهب أبي حنيفة أخذ بالمذهب المالكي من خياره رجال كالأبهري وابن عساكر والقاضي عبد الوهاب وإسماعيل وبيت آل حماد وبقي المذهب المالكي إلى هذا اليوم موجوداً في العراق وفي الجنوب منه على وجه الخصوص[22].

---

(٢١) لوبون، غوستاف، ٢٧٣.

(٢٢) عشائر السعدون بلواء المنتفق بجنوب العراق ما بين بغداد والبصرة غالبيتهم سنة مالكية إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجري، رغم التشيع وغلبته على الجنوب.

فهل أهل مصر وأهل العراق أهل بداوة ؟

٤ - زعمه بأن المذهب المالكي كان غضاً بسبب البداوة، أمر غير مسلم؛ فالحضارة والتمدن وكثرة النوازل ومجريات الحياة تزيد المذهب جدة وحيوية، ويشهد بذلك ما فعله أبناء الحضارة في الأندلس والمغرب؛ من تجديده وصيانته والاستدلال له، من أمثال سحنون والباجي وابن رشد وحفيده وابن العربي وابن عبد البر والقاضي عياض وابن أبي زيد وأضرابهم.

٥ - بل إن قواعد مذهب مالك وأصوله الواسعة المرنة المبنية بعد الكتاب والسنة والعمل والقياس على المصالح المرسلة وسد الذرائع ومراعاة العرف والعادة وغيرها كفيلة بسد حاجات المجتمعات المتحضرة المتجددة على المستوى الاجتماعي والسياسي والدولي، فهي التي تعطيه هذه المرونة العجيبة - في حدود الشرع وقواعده - ليتسع لكل التطورات ويحتوي كل الحاجات مما يجعله طرياً غضاً معطاء.

٦ - ثم لا يسلم لابن خلدون في أنَّ رحلات المغاربة التي كانت في غالبيتها للحجاز لم تتح لهم فرصة الاطلاع على المذاهب الأخرى في البلاد العراقية والمصرية والشامية، فإنَّ طريقهم كانت إلى مصر ويعرفون العراق وقد ذهب لها أسد بن الفرات وغيره، واستقر بالشام جملة منهم، بل إن الفتاوى والمسائل كانت ترد على مالك من سائر الأقطار وهو بالمدينة فيتصل المغاربة بهذه المسائل والرسائل.

قال ابن وهب: «كان مالك يقول في أكثر ما يسأل عنه: لا أدري. قال عمر بن يزيد: فقلت لمالك في ذلك فقال: يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلي أرجع عما أفتيهم به، قال: فأخبرت بذلك الليث، فبكى وقال: مالك والله أقوى من الليث، أو نحو هذا»[٣٣].

٧ - و هب أنَّ رحلاتهم غالباً لا تكون إلا للحجاز ولم يتح لهم الاطلاع على المذهب الحنفي، ألم يكن المذهب الحنفي في حاضرة المغرب وعاصمته القيروان ؟ يقول الدكتور عبد المجيد بن حمده: «ساد في الأذهان أن المجتمع الأفريقي مجتمع فقه، وفقه مالكي

(٣٣) عياض: ١/ ١٨٢.

بالخصوص، والحقيقة أن البيئة الإفريقية احتضنت مدرستي أبي حنيفة ومالك، وبدرجة أقل مدرسة الشافعي»[24].

بل كان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للحكام الأوائل الأغالبة في الغالب، ومع هذا عدل عنه أكثر الناس إلى مذهب إمام دار الهجرة.

فنخلص من هذا الكلام كله إلى أنَّ هنالك أسباباً مهمة دعت المغاربة للأخذ بالمذهب المالكي نوردها بعد قليل في المبحث الخاص بذلك.

وسأنقل هنا نصوصاً للمغاربة تدل على أنهم لم يأخذوا بمذهب مالك إلا لقناعتهم بأنه أعلم أهل الأرض وأنه قد جمع بين الفقه والحديث والقرآن والسنة.

قال البهلول بن راشد وغيره «ما رأيت أنزع بآية من كتاب الله من مالك بن أنس، مع معرفته بالصحيح والسقيم، والمعمول به من الحديث والمتروك، وميزة للرجال، وصحة حفظه وكثرة نقده، إلى ما يؤثر عنه من الكلام في غير ذلك من العلوم، كرسالته إلى ابن وهب في الرد على أهل القدر، وكقوله جالست ابن هرمز ثلاث عشرة سنة، ويروى ست عشرة سنة في علم لم أبثه لأحد من الناس»[25].

قال عياض قال عبد الرحيم أراه ابن عبدربه «لما خرج أسد إلى الغزاة سألته عما اعتمد عليه، فقال لي إن أردت الله والدار الاخرة، فعليك بعلم مالك»[26]

وقال سحنون «قرأ لنا ابن غانم كتاباً من الموطأ، فقال له رجل. يعجبك هذا من قول مالك ؟ فألقى الكتاب من يده وقال أليس وصمة في عقلي وديني أن أرد على مالك قوله ، ولقد أدركت العبّاد أهل الورع والدين الذين يتورعون عن الذر فما فوقه سفيان وذوي سفيان، فما رأيت بعيني أورع من مالك»[27].

وقصته مع الذي جاءه بمسائل أو مسألة استودعه إياها أهل المغرب، فقال لا أدري ،

---

(٢٤) ابن حمده: ٣٠، ٣١.

(٢٥) عياض ١/ ٨١.

(٢٦) المرجع السابق ١ / ١٦٠.

(٢٧) المرجع السابق. ١ /١٨٥.

ولكن تعود، فعاد الرجل من الغد فقال:لا أدري ما هي ؟ فقال الرجل يا أبا عبد الله تركت خلفي من يقول. ليس على وجه الأرض أعلم منك، فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أني لا أحسن[٢٨].

ولكن ما الذي دعاهم إلى ترجيح مذهب مالك على غيره وقولهم ما قالوا ؟

بماذا ترجح مذهب مالك عند المغاربة؟

إن لترجيح المغاربة مذهب مالك وتقليدهم له أسباباً عديدة، لعل أهمها:

١ – ورود الحديث الصحيح المشهور: «يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل في طلب العلم فلا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة»[٢٩].

ولا شك أنه مالك لتفرده وكثرة الرحلة إليه وشهادة السلف المعاصرين له بأنه المعني بالحديث.[٣٠].

٢ – مكانة المدينة المنورة في قلوب الصحابة والتابعين وسلف الأمة، و قرب فقه أهلها من النبع الصافي لفقه التابعين والصحابة الآخذين عن النبي ﷺ، وكانوا أعلم الناس بالأحكام، وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمره ﷺ.

قال زيد بن ثابت. «إذا رأيت أهل المدينة على شيء فاعلم أنه السنة»[٣١].

قال مالك: «كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى، لعله يعمل بما عندهم»[٣٢].

ورسالة مالك إلى الليث مشهورة[٣٣] تشهد بذلك.

---

(٢٨) عياض. ١ / ١٨٥.

(٢٩) رواه أحمد ٢/ ٢٩٩ والترمذي في أبواب العلم، باب ما جاء في عالم المدينة، ح ٢٦٨٠ وقال هذا حديث حسن وهو حديث ابن عيينة وقال في هذا سئل من عالم المدينة فقال إنه مالك بن أنس قال عياض في رواية الترمذي هذا الطريق أشهر طرقه رجاله مشاهير ثقات خرج عن جميعهم البخاري ومسلم وأهل الصحيح في المدارك ١ / ٦٩ ورواه الحاكم وقال حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، في المستدرك ١ / ٩١ كما رواه ابن حبان في صحيحه، في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، كتاب الحج، باب فضل المدينة، ح ٣٧٢٨ قال ابن الأثير قال عبدالرزاق في حديثه. هو مالك بن أنس. في جامع الأصول: ٩ / ٢٤١.

(٣٠) عياض: ١/ ٦٩. ٧٥ ابن تيمية: ٢٠ / ٣٢٣.

(٣١) عياض: ١/ ٣٨.

(٣٢) المرجع السابق: ١ / ٣٩.

(٣٣) انظرها في المرجع السابق: ١/ ٤١. ٤٤.

قال مالك. قال ابن عمر: كتب إليّ عبدالله بن الزبير وعبدالملك بن مروان كلاهما يدعوني إلى المشورة، فكتبت إليهما إن كنتما تريدان المشورة فعليكما بدار الهجرة والسنة[٣٤].

قال الشافعي: إذا وجدت معتمداً من أهل المدينة على شيء فلا يكن في قلبك منه شيء[٣٥].

قال أبو نعيم: سألت مالكاً عن شيء، فقال لي إن أردت العلم فأقم، يعني بالمدينة فإن القرآن لم ينزل على الفرات[٣٦].

قال مجاهد وعمرو بن دينار وغيرهما من أهل مكة لم يزل شأننا متشابها متناظراً حتّى خرج عطاء بن أبي رباح إلى المدينة، فلما رجع إلينا استبان فضله علينا[٣٧].

وقال مالك «انصرف رسول الله ﷺ من غزوة كذا في نحو كذا وكذا ألفاً من الصحابة، مات بالمدينة منهم نحو عشرة آلاف، وباقيهم تفرق في البلدان، فأيهما أحرى أن يتبع ويؤخذ بقولهم، من مات عندهم النبي ﷺ وأصحابه الذين ذكرت، أو من مات عندهم واحد أو اثنان من أصحاب النبي ﷺ»[٣٨].

٣ - كون مالك قد حاز علم المدينة وصارت الإمامة إليه في ذلك بلا منازع.

قال حميد بن الأسود. «قال مالك كان إمام الناس عندنا بعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه زيد بن ثابت، وإمام الناس بعد زيد بن ثابت عبد الله بن عمر. قال علي بن المديني. أخذ عن زيد أحد وعشرون رجلاً ممن كان يتبع رأيه ويقوم به: قبيصة، وخارجة بن زيد وعبيد ابن عبد الله بن مسعود، وعروة بن الزبير ، وأبو سلمة، والقاسم بن محمد ، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وسالم، وسعيد بن المسيب، وأبان بن عثمان، وسليمان بن يسار.

ثم صار علم هؤلاء كلهم إلى ثلاثة: ابن شهاب، وبكير بن عبد الله بن الأشج، وأبي الزناد.

---

(٣٤) المرجع السابق: ١ / ٣٩.

(٣٥) المرجع السابق ١ / ٤٠.

(٣٦) المرجع السابق. ١ / ٤٠.

(٣٧) المرجع السابق ١ / ٤١.

(٣٨) المرجع السابق: ١ / ٤٦.

وصار علم هؤلاء كلهم إلى مالك بن أنس، وكان ابن مهدي يعجبه هذا الإسناد ويميل إليه»[39].

وقال ابن تيمية: «وفي القرون - الأربعة الأول - التي أثنى عليها رسول الله ﷺ كان مذهب أهل المدينة أصح مذاهب أهل المدائن.... ولهذا لم يذهب أحد من العلماء إلى أنَّ إجماع أهل مدينة من المدائن حجة يجب اتباعها غير المدينة.... والكلام إنما هو إجماعهم في تلك الأعصار المفضلة.... وإذا تبين أنَّ إجماع أهل المدينة تفاوت فيه مذاهب جمهور الأئمة، علم بذلك أنَّ قولهم - أهل المدينة - أصح أقوال أهل الأمصار رواية ورأيا، وأنَّه تارة يكون حجة قاطعة، وتارة حجة قوية، وتارة مرجحاً للدليل، إذ ليست هذه الخاصية لشيء من أمصار المسلمين .... ثم من تدبر أصول الإسلام و قواعد الشريعة وجد أصول مالك وأهل المدينة أصح الأصول و القواعد، وقد ذكر ذلك الشافعي وأحمد وغيرهما»[40].

ثم بعد ذلك بين أن الإمام مالك: «أقوم الناس بمذهب أهل المدينة رواية ورأيا، فإنه لم يكن في عصره و لا بعده أقوم بذلك منه»[41].

٤ - شهادة علماء الإسلام شرقا وغرباً من معاصري مالك ومن جاء بعدهم بإمامته وتقدمه.

قال ابن هرمز - شيخه - فيه: «إنه عالم الناس»[42].

وقال ا بن مهدي، و قد سئل عن مالك وأبي حنيفة. «مالك أعلم من أستاذ أبي حنيفة»[43].

قال النسائي: «أمناء الله على وحيه: شعبة، ومالك،ويحيى بن سعيد القطان، وما أحد عندي بعد التابعين أفضل من مالك،ولا أجل منه ولا أوثق،ولا أحد امن على الحديث منه»[44].

---

(٣٩) عياض . ١ / ١٥٩.

(٤٠) ابن تيمية: ٢٠ / ٢٩٩ . ٣٢٨.

(٤١) المرجع السابق: ٢٠ / ٣٢٠.

(٤٢) عياض: ١ / ٧٥.

(٤٣) المرجع السابق: ١ / ٧٦.

(٤٤) المرجع السابق: ١ /١٥٧.

وقال سفيان: «إذا قال مالك بلغني فهو إسناد قوي»[45].

وقال البخاري، وأبو زرعة الرازي،ومحمد بن عبد الحكم وأبو عبد الله بن الربيع وغير واحد: «مالك بن أنس إمام»[46].

٥ - إمامة مالك في علوم الشريعة،فقد أجمعت الأمة على أنَّ مالكاً إمام في الحديث وإمام في الفقه وإمام في السنة، مع جمعه لدرجات الاجتهاد كلها. وتقدم لنا قول البهلول ابن راشد.

قال عياض: «لا خفاء على منصف بمنصب مالك من الإمامة في علوم الشريعة وعلم الكتاب والسنة، وأنه إمام المسلمين وأعلمهم في وقته بسنة ماضية وباقية وأمير المؤمنين في الحديث، ثم العلم بالاختلاف والاتفاق.... وهو أول من تكلم في غريب الحديث... وله في تفسير القرآن كلام كثير وقد جمع، وتفسير يرويه عنه بعض أصحابه»[47].

وقال ابن عبد البر «معلوم أنَّ مالكاً كان أشد الناس تركاً لشذوذ العلم، وأشدهم انتقاداً للرجال، وأتقنهم حفظا فلذلك صار إماماً»[48].

٦ - عدم قصور رتبة مالك عن غيره في النظر والرأي، بل إنَّ مالكا السابق واللاحق، إلا أن النظر عنده تابع للكتاب والسنة،لأن الرأي والنظر إذا لم يبن على الأصلين الكتاب والسنة فهو قاصر.

وإليك نص المناظرة التي جرت بين الشافعي ومحمد بن الحسن:

قال الشافعي. «ذاكرت محمد بن الحسن يوماً فقال لي. صاحبنا، يعني أبا حنيفة، أعلم من صاحبكم، يعني مالكا.

فقلت له: الإنصاف تريد أم المكابرة؟

قال: الإنصاف.

(٤٥) عياض. ١ / ١٦٥.

(٤٦) المرجع السابق: ١ /١٥٧.

(٤٧) المرجع السابق: ١/ ١٢٨.

(٤٨) ابن عبد البر: ١ / ٦٥.

قلت: ناشدتك بالله الذي لا إله إلا هو، من أعلم بكتاب الله، وناسخه ومنسوخه؟

قال: اللهم صاحبكم.

قلت له: فمن أعلم بسنة رسول الله ﷺ؟ قال: اللهم صاحبكم.

فقلت له: فلم يبق إلا القياس.

قال: صاحبنا أقيس.

قلت: القياس لا يكون إلا على هذه الأشياء، فعلى أيّ شيء يقيس؟ ونحن ندعي منه لصاحبنا مالا تدعونه لصاحبكم.

وفي بعض الروايات عنه:

فقلت له: وصاحبنا لم يذهب عليه القياس، ولكنه يتوقى ويتحرى؛ يريد يتأسى بمن تقدمه»[٤٩].

وقد كان مالك أول طلبه أخذ عن ربيعة الرأي.

قال عياض: قيل لابن هرمز: «نسألك فلا تجيبنا، ويسألك مالك وعبد العزيز فتجيبهما؟

فقال: دخل علي في بدني ضعف، ولا آمن أن يكون قد دخل علي في عقلي مثل ذلك، وأنتم إذا سألتموني عن الشيء فأجبتكم قبلتموه، ومالك وعبد العزيز ينظران فيه، فإن كان صواباً قبلاه وإن كان غيره تركاه»[٥٠].

وقيل للإمام أحمد: «الرجل يحب أن يحفظ حديث رجل بعينه من ترى يحفظ ؟

قال: حديث مالك، فإنه حجة بينك وبين الله تعالى. وقاله أيضاً لرجل سأله: أي شيء أكتب من الحديث ؟

قيل له: فيريد أن ينظر في الرأي، ورأي من ترى ينظر؟

قال: رأي مالك، وقال: يرحم الله مالكاً كان من الإسلام بمكان.

---

(٤٩) عياض: ١ / ١٥٠ ـ ١٥١. ابن تيمية: ٢٠ / ٣٢٨.

(٥٠) عياض: ١/ ١٦٢.

وقال: لا يترك عن مالك حديث ولا كلام إلا كتب»[51].

قيل لأبي الأسود شيخ مالك بمصر، سنة إحدى وثلاثين ومائة «من للرأي بعد ربيعة بالمدينة، فإن يحيى بن سعيد بالعراق، قال: الغلام الأصبحي»[52].

٧ - وبالمقارنة يعرف الأفضل، فبلد العلم ومهده المدينة، وقد سلم له علماؤها بالإمامة في الفقه والحديث والسنة كما مر لنا آنفا، بل سلم له بالإمامة في الفقه والحديث والسنة علماء الإسلام شرقا وغربا.

أما أهل العراق فمعلوم كلام أهل الحديث في ذم مذهبهم ومعلوم قصور رتبة أئمتهم في الحديث عن مالك، حتى أن أبا يوسف ومحمد بن الحسن قد رجعا عن كثير من آراء الإمام أبي حنيفة لما بلغتهم السنن والآثار التي عند أهل المدينة.

وقصة المناظرة المشهورة بين الشافعي ومحمد بن الحسن قد تقدم ذكرها.

قال عياض: «قيل لأبي حنيفة: كيف رأيت غلمان المدينة ؟

قال: إن نجب منهم، فالأشقر الأزرق، يعني مالكا، وفي رواية: رأيت بها علماً مبثوثا، فإن يجمعه أحد فالغلام الأبيض الأحمر.

قال ابن غانم: فذكرت ذلك لمالك فقال صدق، لقيته فرأيت رجلاً له علم وفهم لو بني على أصل، أثر أهل المدينة»[53].

وقال عياض: «ولما قدم حماد بن زيد المدينة لم يأته أحد من أصحاب مالك، فراح حماد فشكا ذلك إليه، فقال له: أنا أمرتهم بذلك، قال: ولم يا أبا عبد الله ؟ قال: لأنكم يا أهل العراق تكتبون بالمدينة عمن لا شهادة له عندنا، فنتوهم عليكم أنكم تفعلون هكذا في بلادكم، فرجع حماد فأسقط عامة علمه»[54].

(٥١) المرجع السابق: ١ / ١٥٤.

(٥٢) المرجع السابق: ١ / ١٤٨.

(٥٣) عياض ١ / ١٤٧.

(٥٤) المرجع السابق ١/ ١٧٣.

وهذا لا يقدح في إمامته وعلمه وفضله.

وأما الشافعي رحمه الله فإنه تلميذ مالك، وهو إمام من أئمة المسلمين لا ينكر فضله، لكن قصور رتبته في الحديث عن مالك معلومة ظاهرة لا تحتاج إلى بحث ؛ فقد كان يقول لأحمد وابن مهدي: إذا صح الحديث فأخبراني لأعمل به، فقصور رتبته عن الإمامة في الحديث الذي عليه القياس يرفع من اجتمعت له الإمامتان عليه..

وعندما ذهب إلى مصر ونشر بها مذهبه الجديد، ونقد مالكاً في مخالفته - بزعمه - لبعض الآثار تصدى له أصحاب مالك وردوا عليه، ولم أقف على شيء مطبوع إلا رد ابن اللباد القيرواني، وكان أهل مصر في عصر الشافعي أكثر ردوداً عليه.

وأما إمام أهل السنة - في زمنه - صاحب المحنة الكبيرة، فرغم إمامته في الحديث فلم تسلم له الإمامة في الفقه، لم يسلم له ذلك الطبري ولا ابن عبد البر ولا غيرهما، ممن عاصره أو جاء بعده، رغم سعة علمه وكثرة روايته، فقد عد من أهل الحديث، وأخذ عليه تقديمه الحديث الضعيف على القياس.

فلم يبق إلا أهل الظاهر، وأهل السنة بالاتفاق لا يرونهم، وقد يذكرون خلافهم ولا يعدونه.

فلم تجتمع لإمام من الأئمة الإمامة في الفقه والحديث والسنة إلا مالك، رحم الله الجميع ورضي عنهم.

يقول الحافظ الذهبي: «وقد اتفق لمالك مناقب ما علمتها اجتمعت لغيره، أحدها: طول العمر، وعلو الرواية، وثانيها: الذهن الثاقب، والفهم،وسعة العلم، وثالثها اتفاق الأمة على أنه حجة صحيح الرواية، ورابعها: تجمعهم على دينه، وعدالته، واتباعه السنن، وخامسها: تقدمه في الفقه، والفتوى، وصحة قواعده»[55].

٨ - جمع مالك بين الفقه والحديث، أو الرأي والحديث، وتوسطه في ذلك، ومعرفته للسنن الماضية التي عليها عمل أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين وهذا من صحة أصوله وقواعده التي ألمحنا لشيء منها أنفا.

---

(٥٥) الذهبي، تذكرة الحفاظ: ١ / ٢١٢

هذه بعض الأسباب التي تمكنت من الوقوف عليها، وهي أسباب وجيهة كافية تجعل أهل المغرب يرجحون اتباع مذهب مالك على المذاهب الأخرى. وما سوى ذلك من التعليلات فهي لا تخلو من ضعف وقصور نظر، أو أنَّها انطباعات قد تكون لها أسبابها، إلا أنَّها بكل الأحوال ليست تعليلات علمية.

مذهب مالك في الجمع بين الفقه والحديث وصلة المدرسة القيروانية بذلك:

سبق الحديث عن رتبة مالك في الفقه والحديث والسنة بما لا داعي لإعادته، فجاء علمه مزجاً بين الحديث والرأي في توسط واعتدال، ودار على ذلك كتابه الموطأ، بل إن الإمام مالكا صرح برأيه في هذه المسألة عندما صنف عبد العزيز بن الماجشون موطأ، ولم يذكر فيه الأحاديث النبوية، بل جعله فقهاً صرفاً من علم أهل المدينة، فلما رآه مالك قال: «ما أحسن ما عمل ولو كنت أنا لبدأت بالآثار، ثم شددت ذلك بالكلام»[56].

فلعل ما دفعه إلى عمل الموطأ، بعد إشارة أبي جعفر، هو المزج بين الفقه والحديث، في كتاب تنتفع به الأمة، فلا هو حديث صرف لا تستبين منه الأمة، ولا هو رأي صرف لا ترى فيه آثار السنة.

قال سليمان بن بلال «لقد وضع مالك الموطأ وفيه أربعة الاف حديث أو قال أكثر، فمات وهي ألف حديث ونيف، يخلصها عاماً عاما، بقدر ما يرى أنه أصلح للمسلمين، وأمثل في الدين»[57].

وقد شرح لنا مالك جملة ما في الموطأ قائلا «فيه حديث رسول الله ﷺ، وقول الصحابة والتابعين، ورأي، وقد تكلمت برأيي، وعلى الاجتهاد، على ما أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، ولم أخرج من جملتهم إلى غيره»[58].

وقد شرح لنا مالك معنى ما ورد في الموطأ، من قوله: «الأمر المجتمع عليه»، و «الأمر عندنا»، أو «ببلدنا»، و«أدركت أهل العلم»، ونحو هذا قائلا «أما أكثر ما في الكتب»

---

(٥٦) عياض ٢/ ٧٥

(٥٧) المرجع السابق ٢ / ٧٣.

(٥٨) المرجع السابق ٢ / ٧٣.

فرأيي»، فلعمري ما هو برأيي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم، الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله، فكثر عليّ فقلت: «رأيي» وذلك رأيي إذا كان رأيهم مثل رأي الصحابة، أدركوهم عليه، وأدركتهم أنا على ذلك، فهذا وراثة توارثوها قرناً عن قرن إلى زماننا.

وما كان «رأيي» فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة.

وما كان فيه «الأمر المجتمع عليه» فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه.

وما قلت: «الأمر عندنا» فهو ما عمل الناس به عندنا، وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم.

وكذلك ما قلت فيه «ببلدنا» وما قلت فيه «بعض أهل العلم» فهو شيء أستحسنه من قول العلماء.

وأما ما لم أسمع منه، فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته، حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريباً منه، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم، وإن لم أسمع ذلك بعينه فنسبت الرأي إليّ بعد الاجتهاد مع السنة»[٥٩].

وقد كان لاجتهاد مالك ورأيه مقام عال عند علماء الإسلام: لأنه بنى رأيه واجتهاده على سند متين من الأحاديث الصحيحة التي عليها العمل، آخذاً بعين الاعتبار اجتهاد أهل العلم من الصحابة والتابعين.

وقد مرت بنا أقوال العلماء من أشياخه ومن بعدهم في الشهادة له بالإمامة، ولعلنا نورد هنا ما لم نورده آنفا.

فعندما سئل الإمام أحمد عن من يريد أن يكتب الحديث وينظر في الفقه، حديث من يكتب، وفي رأي من ينظر ؟، قال: «حديث مالك ورأي مالك»[٦٠] وقال: «لا يترك عن مالك حديث ولا كلام إلا كتب»[٦١]. وقال، بعد تفضيله مالك على الثوري، والأوزاعي والليث

(٥٩) عياض ٢ / ٧٤

(٦٠) المرجع السابق. ١ / ٧٦.

(٦١) المرجع السابق: ١ / ١٥٥.

والحكم وحماد: «مالك سيد من سادات أهل العلم، وهو إمام في الحديث والفقه ومن مثل مالك متبع لآثار من مضى مع عقل وأدب؟!»[62].

وقال يحيى بن معين: «مالك نبيل الرأي، نبيل العلم، أخذ المتقدمون عن مالك ووثقوه، وكان صحيح الحديث»[63].

وقال الشافعي «إذا ذكر العلماء فمالك النجم، ولم يبلغ أحد في العلم مبلغ مالك، لحفظه وإتقانه وصيانته، ومن أراد الحديث الصحيح فعليه بمالك»[64].

الموطأ:

هذه الإمامة والديانة هي التي جعلته يُنقي الموطأ وينظر فيه بما هو أصلح للمسلمين، فبعد أربعين سنة من الفحص والتحري والتنقيح نراه قد حوى نحواً من ألف وسبعمائة وعشرين حديثاً (١٧٢٠)، فيه من الأحاديث المسندة ستمائة حديث (٦٠٠)، ومن الأحاديث المرسلة مائتان واثنان وعشرون حديثا (٢٢٢)، ومن الاثار الموقوفة ستمائة وثلاثة عشر أثرا (٦١٣) ومن أقوال التابعين مائتان وخمسة وثمانون (٢٨٥)[65].

فنراه بعد ذكر حديث الباب، إن كان ثمة، يعقبه بالمراسيل، ثم بالموقوفات، ثم بأقوال التابعين ، ثم برأيه واجتهاده ، الذي مر بنا أنفا معناه.

فمالك رحمه الله قد جمع في الموطأ بين الحديث والفقه جمعا مناسبا، وإذا نظرنا لفتاواه المنقولة في غير الموطأ، وهي الأكثر نجده قد أخذ بالرأي والاجتهاد في مسائل ليست قليلة، بل ربما خالف فيها الحديث، إذا عارض أصلاً أقوى منه، من أية محكمة، أو قاعدة مطردة، أو عمل مستمر في المدينة.

فهو قد أعمل الرأي، لكن كما قلنا على علم راسخ بالنص.

وقد ذكر حفاظ المذهب وعلماؤه طرفاً من هذه القضية عند الحديث عن القياس وخبر الأحاد[66].

---

(٦٢) المرجع السابق: ١ / ١٥٤.
(٦٣) المرجع السابق ١ / ١٥٥.
(٦٤) عياض ١ / ١٤٩
(٦٥) السيوطي، ١/ ٩، نقلاً عن أبي بكر الأبهري.
(٦٦) القرافي ١٦٧. الشاطبي، ٣ / ٢١ ـ ٢٤.

وعلى هذا المنهج درج أصحاب مالك في الجمع بين الحديث والرأي؛ يقول يحيى بن يحيى الليثي: «كنت آتي عبد الرحمن بن القاسم فيقول لي: من أين يا أبا محمد؟ فأقول من عند عبد الله بن وهب، فيقول: اتق الله فإن أكثر هذه الأحاديث ليس عليها العمل، ثم آتي عبد الله بن وهب فيقول لي: من أين؟ فأقول من عند ابن القاسم، فيقول لي: اتق الله يا أبا محمد فإن أكثر هذه المسائل رأي.

ثم يرجع يحيى فيقول: رحمهما الله، فكلاهما قد أصاب في مقالته، نهاني ابن القاسم عن اتباع ما ليس عليه العمل من الحديث وأصاب، ونهاني ابن وهب عن غلبة الرأي وكثرته وأمرني بالاتباع فأصاب»[٦٧].

المدونة:

وإذا ما عدنا إلى القيروان، والمؤسس الحقيقي للمدرسة القيروانية وباني أركانها أو كما وصفه الدكتور عبد المجيد بن حمدة قائلاً: «هو فاتحة عهد التطور السني»[٦٨].

وهو الإمام سحنون، نجد مدونته، التي شحنت بأقوال مالك، وآرائه في المسائل والمشكلات، لم تخل من الأحاديث والآثار، فقد استفاد سحنون مثل ما استفاد يحيى بن يحيى الليثي من ابن القاسم وابن وهب.

فالأسدية هي أصل المدونة. وهي سؤالات لأسد بن الفرات سألها ابن القاسم متطلعاً لرأي مالك إن كان ثمة وإلا فرأي ابن القاسم على قياس مذهب إمامه.

وقد أخذها سحنون من أسد في القيروان، ورحل إلى ابن القاسم بمصر، وقابلها عليه فرجع عن بعضها وأصلح بعضها، وأضاف إليها.

والذي يظهر لي أنَّ سحنوناً بعد ذلك أوفي أثناء عرضها على ابن القاسم، كان يذهب إلى ابن وهب، ويقرأ عليه ما أخذه عن ابن القاسم،فيملي عليه ما قد يراه مناسباً للباب من الأحاديث، فيثبت سحنون بعضها باجتهاده.

ولو تتبعنا المدونة نجد جملة كبيرة فيها من الأحاديث عن ابن وهب.

---

(٦٧) عياض: ٣ / ٣٨٧.

(٦٨) ابن حمده: ٤٢.

وقد قام الدكتور الطاهر محمد الدرديري، بتخريج الأحاديث النبوية الواردة في المدونة في كتاب جليل طبعته جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

وذكر أن في المدونة واحداً وأربعين وثلاثمائة (٣٤١) حديثاً صحيحا، وواحداً وثلاثين ومائة (١٣١) حديثاً حسنا، وسبعين (٧٠) حديثاً ترتفع للحسن، وتسعة (٩) أحاديث ضعيفة، فيبلغ ما خرجه من المدونة واحداً وخمسين وخمسمائة (٥٥١) حديثاً[٦٩]، ولربما فاته شيء منها.

فجاءت المدونة على منهج مالك في الجمع بين الفقه والحديث، وإن كانت إنما قُصدت لمعرفة رأي مالك فقط دون حديثه، وقد خالفت المدونة الموطأ في الأسلوب، فأحاديث المدونة في أخريات الأبواب.

فكتاب الموطأ كتاب حديث وفقه، والمدونة كتاب مسائل فقهية يستطلع الناظر فيها إلى اراء مالك وابن القاسم، وقد رصّعت ما يناسبها من الأحاديث النبوية.

وعلماء القيروان الأوائل الذين رووا الموطأ عن مالك، وأدخلوه لتلك البلاد، قد أدخلوا بعده المدونة، التي هي أصل مذهب مالك وعليها اعتماد العلماء في مذهبه شرقاً وغرباً.

وقد كان لعلماء القيروان دور بارز لا يضاهيهم فيه أحد في خدمة المدونة، يقول ابن خلدون. «وعكف أهل القيروان على المدونة، ثم اختصرها ابن أبي زيد، ولخصه أبو سعيد البراذعي، من فقهاء القيروان، في كتابه المسمى بالتهذيب، واعتمده المشيخة من أهل القيروان، وأخذوا به وتركوا ما سواه»[٧٠].

وذكر - ابن خلدون - جملة ممن كتب على المدونة من أهل إفريقية مثل ابن يونس واللخمي وابن محرز التونسي وابن بشير وأمثالهم. إلى أن قال: «وجمع ابن أبي زيد جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال في كتابه النوادر، فاشتمل على جميع أقوال المذهب، وفرغ الأمهات كلها في هذا الكتاب، ونقل ابن يونس معظمه في كتابه على المدونة»[٧١].

---

(٦٩) الدرديري، ١٢٦٥.

(٧٠) ابن خلدون: ١٠٥٦-١٠٥٧.

(٧١) المرجع السابق ١٠٥٦، ١٠٥٧.

نماذج من المدرسة القيروانية في الذب عن السنة:

اشتهر أهل المشرق بذبهم عن السنة، ووقوفهم أمام المبتدعة، والظلمة، من ذلك قصة الإمام مالك لما امتحن في التحديث بحديث: «ليس على مستكره طلاق»[٧٢]، الذي يجعل أهل الحجاز في حل من بيعة أبي جعفر لما خرجوا عليه.

وموقف الإمام أحمد في فتنة خلق القرآن.

ووقوف أبي الحسن الأشعري في وجه المعتزلة، وغيرهم.

ولم يشتهر عند المشارقة خصوصاً تلك المواقف الرائعة التي سطرها التاريخ للمغاربة في مثل هذا الميدان.

يقول الدكتور عبد المجيد بن حمده: «كانت لهم – أهل السنة – مواقف تاريخية ضد المخالفين، وأمكن بفضل جهودهم أن تبرز المدرسة السنية الإفريقية ؛ في مرحلة المشاركة العلمية ؛ بالمناظرات، والمناقشات، والمواقف المضادة الصريحة لكل المخالفين وفي مقدمتهم من كانت بيدهم السلطة»[٧٣].

وسنتحدث عن بعض هذه الأمثلة من المدرسة القيروانية على وجه الخصوص، لنرى الدور البارز الذي لعبته هذه المدرسة في القيام بالسنة أمام المبتدعة والمخالفين والمعتدين.

ونرى مدى تمكن هؤلاء الأفذاذ، ودورهم في المدرسة الحديثية جنبا إلى جنب مع مواقفهم تلك ومؤلفاتهم الفقهية.

إن موقف ابن عمر من الدنيا والحكام معلوم لدى هذه المدرسة.يقول نافع: «دخل ابن عمر الكعبة، فسمعته يقول، وهو ساجد، قد تعلم ما يمنعني مزاحمة قريش على هذه الدنيا إلا خوفك»[٧٤].

قال نافع: «كان يرسل بالمال إلى ابن عمر فيقبله، ويقول. لا أسأل أحداً شيئا، ولا أرد ما رزقني الله»[٧٥].

(٧٢) عياض: ٢/ ١٣٠. هذا لفظه، والأشهر «لا طلاق في إغلاق»، انظر – تلخيص الحبير: ٣ / ٢٣٧.
(٧٣) ابن حمده: ٣١.
(٧٤) ابن الجوزي ١/ ٥٦٦.
(٧٥) المرجع السابق: ١ / ٥٧١.

وأرسل إليه مرة معاوية يلمح له أن يحضر للشام ليجزل عطاءه، فأجابه إن كان قد كتب لي فسيأتيني إلى مكاني.

وقصة سعيد بن المسيب لما قدم الخليفة عبد الملك بن مروان،في عهد إمارة عمر بن عبد العزيز على المدينة،ليرى تجديد المسجد النبوي، فأخلي له المسجد غير سعيد بن المسيب، هابوه، فطاف عبد الملك بالمسجد وعمر يحاول أن يصرفه عن مكان سعيد، ويعتذر له، وعبد الملك يعرف الأمر فقال قد علمنا بغضه لنا فوقف الخليفة على سعيد فسلّم عليه، فرد عليه سعيد ولم يقم له[76].

وكذلك عندما خطب عبد الملك بن مروان ابنته لابنه الوليد لم يزوجه، بل رفض المبايعة للوليد بن عبد الملك في عهد أبيه فضرب وهدد بالقتل فلم يفعل[77].

وقصة محنة مالك، ومواقفه مع أمير المدينة، مع مواقفه من المبتدعة في إسكاتهم وإخراجهم، أو مناقشة من ظهر له صدقه منفردا لعدم رغبته في انتشار أهل البدعة.

كل هذه المواقف ومثيلاتها باتت ماثلة للمدرسة القيروانية، وتطورت بسبب كثرة المبتدعة وظهور أمرهم، وجور بعض السلاطين.؟

ولعلنا نختار علمين من أعلام القرن الثالث والرابع وصَفَهُما ابن الحداد المتوفى(٣٠٢) بقوله «ما كان بهذا البلد - القيروان - أحد أقوم بالسنة من رجلين، بهلول في وقته، وسحنون في وقته»[78].

فلنبدأ بالحديث عن **البهلول**.

١ - **البهلول بن راشد الحَجْري الرُّعيني**(١٢٨- ١٨٣)[79] سمع من مالك والليث وسفيان والثوري وغيرهم، وممن روى عنه سحنون، وعبد الله بن مسلمة القعنبي وغيرهما. كان من الفقهاء، وغلب عليه العبادة والتقوى. قال سحنون مثل العلم القليل في الرجل الصالح مثل العين العذبة يزرع عليها صاحبها زرعاً فينتفع به، ومثل العلم الكثير

(٧٦) ابن كثير ٩ / ٩١

(٧٧) المرجع السابق ٩ / ١١٢.

(٧٨) المالكي ١ / ٢٠٣.

(٧٩) رجعنا في ترجمته والمقولات عنه إلى رياض النفوس: ١ / ٢٥٤، ٢٧٣.

في الرجل الغير صالح مثل العين الخرارة في الأرض السبخة تهدر الليل والنهار فلا ينتفع بها.... هذا البهلول كان رجلاً صالحاً ولم يكن عنده من الفقه ما عند غيره، نفع الله تعالى به، وذكر رجلاً آخر صحب السلطان، فقال إنه بحر من البحور، ما نفعه الله بعلمه.

قال القعنبي: حدثني البهلول: وهو وتد من أوتاد المغرب .

وعلى الرغم من إيثاره الانكماش والعبادة إلا أنَّ مهمَّة الذبِّ عن السنَّة، لمَّا فشت البدعة، لم تدعه يسكت لا على حاكم ولا محكوم.

يقول سحنون: إنما اقتديت في ترك السلام والصلاة خلف أهل الأهواء بمعلمي البهلول.

قال أبو عثمان بن الحداد: أقبل أبو محرز(٨٠) إلى بهلول يعوده، فلما انتهى إلى درب البهلول الذي فيه داره، قيل للبهلول. أتاك أبو محرز لعيادتك، فقال: قولوا له: إن كنت على رأيك فلا تقربنا. وهذا منه – رحمه الله – في غاية الفطانة، لأنه ربما رئي في داره فيظن الناس به خيراً فيأخذون عنه، وإذا علم الناس رد البهلول له وطرده إياه علموا أن ذلك كان لبدعته فتركوه.

بل إنه كان شديداً حتى على من يسلم على أهل البدعة أو يجالسهم فنراه يعاتب سحنوناً ويغلظ له حينما علم أنه مر بسقيفة العراقي وهم يتناظرون في الاعتزال، فوقف يسمع منهم.

وأعرض يوماً عن سحنون ولم يرد عليه السلام، لأنه سمع رجلاً من أهل الأهواء يسلم على سحنون ويسأله عن حال الشيخ – بهلول – فلما قال له سحنون والله ما رددت عليه جوابا، قال عند ذلك بهلول: مرحباً وأهلاً وسلم عليه وقال له: إن هذا الذي أمرتك به تعرف به الحق من الباطل.

وموقفه كذلك مع النصارى حيث كانوا مجاورين لهم في البلاد فخشيَ – يرحمه الله – من كثرة المجاورة والمعايشة، أن تحدث مودة أو محبة تفضي إلى مخالفة أمر الله سبحانه وتعالى من الإعجاب بهم أو الركون إليهم، فنجده عندما أرسل رجلاً بدينارين إلى الساحل

---

(٨٠) هو أحد رؤوس المعتزلة بالقيروان.

ليشتري له زيتاً عذبا، فلم يجد أعذب من زيت عبد نصراني فذهب إليه وأخبره إنما يشتريه للبهلول،فقال النصراني.فنحن نتقرب إلى الله بالبهلول كما تتقربون به إلى الله تعالى، فأعطاه بديناريه ما يباع بأكثر من أربعة، فلما رجع للبهلول وأخبره الخبر، قال له قضيت حاجة فاقض الأخرى. أردد عليّ الدينارين، فقال له الرجل. ولِمَ أصلحك الله؟ قال:

ذكرت قول الله عز وجل ﴿**لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله**﴾ [81]، فخشيت أن أكل من زيت النصراني فتحدث له مودة في قلبي،فأكون ممن واد من حاد الله ورسوله على عرض من الدنيا يسير.

وكان مع خشيته من الركون إلى النصارى أشد خشية من الركون إلى السلاطين، فعندما أتى هرثمة بن أعين، وهو والي إفريقية، إلى البهلول برجاله وألويته، وكان البهلول في مسجده مستنداً إلى اسطوانة، فمال الوالي لينزل من دابته فلم يتحرك البهلول ولم يرفع رأسه، فما كان من الوالي إلا أن رجع إلى دابته، وأمر من يعطي البهلول صرة الدراهم ويقول له: يأمرك الأمير أن تفرقها، فقال البهلول قل له أنت أعرف بموضعه مني، وأبى قبولها.

وكان لا يذهب إلى الحكام إلا منكراً أو ناصحا أو راداً لمظلمة، فمن ذلك أن البهلول علم بأن والي إفريقية محمد بن مقاتل العكي قد عزم على إرسال بعض السلاح والحديد إلى ملك الروم، حيث كانت بينهما ملاطفات وهدايا. فذهب إليه، ووعظه ونهاه، و ألح عليه مما حدا بالأمير أن يأمر بجلد البهلول، فجلد.

فخشي العكي مما صنع ومن تحرك العامة والخاصة فأرسل للبهلول يسترضيه بالمال والكسوة فردها، فقال لرسوله قل له يجعلني في حل، فقال: ما حل عني العقالين حتى جعلته في حل، مما زاده إعظاماً في عينه.

هذا هو البهلول أحد رجال القيروان وأئمتها الذي سمع من أئمة الحديث والفقه، قام بالذب عن السنة، منكراً على أهل البدعة والظلم والضلالة.

أما الرجل الثاني الذي سنلمح له هو تلميذه وخريج مدرسته **الإمام سحنون**.

---

(٨١) سورة المجادلة. آية ٢٢.

٢ - أبو سعيد سحنون، عبد السلام بن سعيد التنوخي(١٦٠-٢٤٠)[٨٢]:

سمع من علي بن زياد، والبهلول،وغيرهما من علماء إفريقية، وسمع بمصر من تلاميذ مالك، كابن القاسم، وأشهب، وابن وهب، وغيرهم، وبالمدينة من عبد الله بن نافع الصايغ ومعن بن عيسى، ومطرف، وغيرهم، وسمع بالشام من الوليد بن مسلم وغيره، وسمع سفيان بن عيينة، وعبد الرحمن بن مهدي، ووكيع، وأبي داود الطيالسي، وغيرهم من أهل الأمصار.

وقد سبق من كلام الذهبي وغيره إمامته في الحديث وعلومه، فهو واسع الرواية، غزير العلم، متفنن له مصنفات في فنون من العلم كثيرة، إمام يقتدى به، مع قيامه بالسنة في ردع أهل الأهواء والمبتدعة والوقوف أمام الظلمة من السلاطين وغيرهم، وإليك طرفاً من ذلك.

فمن جوانب قيامه بالسنة تحرّيه في الفتوى، وتأنّيه،لئلا يعجل المُفْتُوْنَ بعده فتحدث الدواهي، كما هو حال بعض المعاصرين.

كان يقول: أجرأ الناس على الفتيا أقلهم علما، يكون عند الرجل باب واحد من العلم فيظن أنّ الحق كله فيه.

قال عيسى بن مسكين لسحنون: تأتيك المسائل مشهورة، مفهومة، فتتأنى بالجواب فيها؟ فقال سرعة الجواب بالصواب أشد فتنة من فتنة المال. وقد عوتب في مثل هذا مرة، فقال: أنا أحفظ مسائل فيها ثمانية أقاويل من ثمانية أئمة فكيف ينبغي أن أعجل بالجواب حتى أتخير.

وكان يقول: إني لأسأل عن المسألة، فأعرفها، وأعرف في أي كتاب هي فيه، وفي أي ورقة، وأي صفحة، وعلى كم هي من سطر[٨٣]، فما يمنعني من الجواب فيها إلا كراهية الجرأة بعدي على الفتوى.

---

(٨٢) رجعنا في ترجمته والمقولات عنه إلى رياض النفوس ١ / ٣٤٥، ٣٧٥ وفي المدارك ٤/ ٤٥، ٨٨. وقد أفرد بالتصنيف عنه من المتقدمين والمتأخرين.

(٨٣) وقد رأيت في شيخنا وسيد أسرتنا المؤرخ الشيخ يوسف بن راشد آل الشيخ مبارك نحو هذا في التاريخ

على أنه كان أشد الناس حذراً من الجري وراء سؤالات السلاطين لئلا يتخذوه مطية، فلقد جاءه رسول الأمير زياد بن الأغلب في مسألة، فلم يجبه فيها بشيء، فرجع بلا جواب. فقال محمد بن عبدوس لسحنون: أخرج من بلد القوم، لا تساكنهم، أمس ترجع عن الصلاة خلف قاضيهم - ابن أبي الجواد - واليوم لا تجيبهم في مسائلهم، فقال له سحنون: أفتجيب إنساناً يريد أن يتفكه، يريد أن يأخذ قولي وقول غيري؟ ولو كان شيئاً يقصد به الدين لأجبته، رحمك الله يا سحنون، فما أكثر المفتين في هذا الزمن على هوى السلاطين.

وكان يرحمه الله حذراً من السلطان ومصاحبته، والأكل عنده لئلا يدخله في دينه، فلقد كان يأكل من كده، وربما خرج الأيام الكثيرة لماشيته وزيتونه،فكلّم في ذلك وتركه الطلبة فقال: أحتاج إلى دراهم هؤلاء القوم - يعني الأمراء - فاخذها، فإذا أخذتها فارموا بكتبي في هذا الغدير.

وكان يقول: فوالله لقد ابتليت بهذا القضاء وبهم، فوالله ما أكلت لهم لقمة، ولا شربت لهم جرعة، ولا لبست لهم ثوبا.

ودخل عليه حمديس يوماً وهو يأكل خبزاً يابساً بالملح والماء ويقول: أما إني لم اكله زهادة في الدنيا ولكن لئلا احتاج إلى هؤلاء فأهون عليهم، وهذا من باب ترويض نفسه، وإلا فإنّ غلته من الزيتون تبلغ في السنة خمسمائة دينار، فما تنقضي السنة إلا والديون عليه لكثرة صدقته ومعروفه..

لذلك كانوا يهابونه، ولا يستطيعون أن يأخذوا منه الفتاوى التي تناسب أهواءهم وسياساتهم المخالفة لشرع الله.

وكان إذا دخل على الحكام أمرهم ونهاهم كشيخه مالك، وربما قال لابن الأغلب - والي إفريقية - والناس يقبلون يده لا تعطهم يدك، لو كان هذا يقرّب من الجنة لما سبقونا إليه.

توليه القضاء ومواقفه:

لمّا أراد الله بأهل بلاده خيراً عزل قاضيهم، القائل بخلق القرآن، فأراده الأمير محمد ابن الأغلب على القضاء وشدد عليه حولاً كاملا، وحلف بالأيمان بعد مشاورة العلماء، فقبل القضاء بشروط منها: أن لا يأخذ على قضائه من الأمير رزقا، وأنّ أول ما ينظر في أموال

أهل بيت الأمير وأعوانه، لأنَّ قِبَلهم ظلامات على الناس منذ زمن طويل لم يجرؤ عليها من كان قبله، فقبل الأمير ذلك قائلا: نعم لا تبدأ إلا بهم، وأمر الحق على مفرق رأسي، فحلّفه سحنون على ذلك ثلاثا،فقبل عند ذلك سحنون القضاء، والكآبة تعلو وجهه قائلاً لابنته اليوم ذبح أبوك بغير سكين.

فلما تولى القضاء سن فيه سنناً لم يسنها مَنْ قبله: من النظر في أمر الأسواق، والحسبة وتغيير المنكر، وفرّق حلق أهل البدع من الجامع، وشرّد أهل الأهواء منه - وهم الصفرية والإباضية والمعتزلة - وعزلهم عن الإمامة والأذان والتعليم، وأدب كثيراً منهم، وجعل تعيين الأئمة إليه.

فما أن تولّى القضاء حتى نظر في خصومات الناس مع الأمراء والوزراء، وكان لا يقبل منهم الوكلاء في الخصومة، فاشتد عليهم أمره، فشكوه إلى الأمير، فأرسل إليه من يقول له: إنَّ فيهم - الأمراء والوزراء - غلظة، وقد شكوك ورأيت معافاتك من شرهم، فلا تنظر في أمرهم، فقال سحنون للرسول: ليس هذا الذي بيني وبينه، قل له: خذلتني خذلك الله. فلما بلغت الرسالة الأمير قال: ما نعمل به ؟ إنما أراد الله.

وقد كانت له قضايا كثيرة مع الأمراء والقواد، مرّ حاتم الجزري - أحد قواد ابن الأغلب - بسبي كثير معه، فأمر سحنون أصحابه أن يخلصوهن منه، فشكاه إلى الأمير، فأرسل الأمير إلى سحنون أن اردد إلى حاتم السبي، فأبى سحنون، وقال:إنهن حرائر وقد أطلقتهن، فأرسل الأمير إليه أنَّهن إماء، فقال سحنون: وإن كن إماء فمثل حاتم لا يؤتمن على الفروج، فغضب الأمير وقال للرسول، قل له أتعبث، أرددهن كما أمرتك. فقال سحنون مغضبا قائلا: أنا أعبث ؟! هو والله الذي لا إله إلا هو يعبث، ثلاثا، والله لا أفعل حتى يفرق بين جسدي ورأسي.

فكتب سحنون كتاباً شديد اللهجة يتعلق بقضايا السبي وأرسله إلى ابن الأغلب، فما أن وصله وقرأه حتى ضرب به الأرض وقال: ما أدري، هو علينا أم نحن عليه، واسود وجهه، ورفع مجلسه، فلما جاء العصر فتح بابه، وأذن لأصحابه وقواده بالدخول، وقال لهم: ما أظن هذا الرجل يريد بنا إلا الخير، ونحن لانعلم، أرسلوا إليه يرسل إلينا المحتسبة لنكتب

لهم السجلات، حتى يذهبوا بها إلى أقصى عملي، ليأخذوا من يجدونه من الحرائر فكان ذلك،ولم يرض سحنون حتى فض الكتب التي كتبها لهم وقرأها ورضيها.

وأمثال هذه القصة يتكرر مع الأمراء والقواد حتى ضاقوا به، فسنحت لهم فرصة، إذ ثار القويبع على محمد بن الأغلب، قال بعض القواد: اليوم يُستمكن من سحنون، إما أن يخسر دينه أو دنياه، فقالوا للأمير: سحنون داعية مطاع، فَمُرْه ينصرك على هذا الخارجي. فبعث إليه الأمير، وأعلمه الأمر، واستشاره في قتاله، وأن يعلم الناس بفرض ذلك عليهم.

قال له سحنون: غشك من دَلَّك على هذا، متى كانت القضاة تشاورها الملوك في صلاح سلطانها ؟! ونهض من عنده.

محنته:

إن فتنة خلق القرآن قد عمت المشرق والمغرب، فما أن تولّى الأمير زيادة الله بن الأغلب - وكان حاكماً قبل محمد بن الأغلب - الحكم حتى امتحن الناس بذلك، وكان منهم سحنون، فلما علم طلبهم له لجأ إلى عبد الرحيم الزاهد، وكان عبد الرحيم ورعا زاهدا له مقام عظيم عند العامة والخاصة، لا يخفر جواره، فوجه إليه الأمير رجلاً شديدَ البغض لسحنون في خيل له، فلما وصل صرف الله نيَّة الرجل في سحنون، فقال له: اذهب حيث شئت، فدمي دون دمك فشكره سحنون وقال له: ما كنت أعرضك لهذا، بل أذهب معك.

فشيعه أصحابه، لا يشكون أنه يقتل، فقال عبد الرحيم الزاهد لرسول الأمير: قل للأمير أوحشتنا من صاحبنا وأخينا - يعني سحنون - في هذا الشهر العظيم - رمضان - سلبك الله ما أنت فيه، وأوحشك منه، وقد عارضتني في ضيفي، لأعرضنك على رب العالمين.

فلما حضر سحنون، وعند الأمير قواده وقاضيه ابن أبي الجواد، وسئل سحنون عن خلق القرآن ؟ فقال: أما شيء أبتديه من نفسي فلا، ولكني سمعت من تعلمت منه، وأخذت عنه، كلهم يقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق، فحكم بكفر سحنون، وأمر بقتله، لكنهم رأوا سجنه في بيته، ومنع الطلبة من الدخول عليه.

فلزم داره قهرا، وربما أتاه الطلبة خفية، فقال له أحدهم: البدعة فاشية، وأهلها، أعزاء، فقال: أما علمت أنَّ الله إذا أراد قطع بدعة أظهرها.

كما ابتلي – رحمه الله – في اخر عمره بجعل قاض أخر معه، فمات رحمه الله بعد ذلك بيسير.

الخاتمة

تبين من بحثنا عدة أمور:

١ - أنَّ المدرسة القيروانية ذات الاعتناء بالفقه المالكي قد جمع رجالها بين الفقه والحديث على طريقة مالك، لكنهم بين مكثر ومقل للحديث، ولربما لم يكن عند بعضهم شيء من الحديث بمفهوم الرواية والدراية، وأنَّ الغالب عليهم الاعتناء بالفقه وأنَّ الذهبي قد أغرب جدا في حكمه على المغرب.

٢ - أنَّ للمدرسة القيروانية اعتناءً خاصاً بالمدونة التي تعتبر بحق أصل مذهب مالك بعد الموطأ، وأنَّ الموطأ والمدونة قد جمعا بين الفقه والحديث جمعاً مناسبا.

٣ - أن المدرسة القيروانية قد أخذت بمذهب مالك عن قناعة تامة بأنَّ مالكاً أحق بالتقليد من غيره وأنَّهم دوَّنوا مذهبه ونقحوه وهذَّبوه ونشروه.

٤ - أنَّ حكم ابن خلدون على المغرب والمذهب المالكي وأسباب تقليدهم له وأخذهم به، حكم غير صائب.

٥ - أنَّ لعلماء القيروان دوراً بارزاً في القيام بالسنة والوقوف أمام المبتدعة، وأهل الأهواء والسلاطين يضاهي ما اشتهر عن المشارقة كالإمام مالك وابن حنبل والعز بن عبد السلام و أضرابهم.

وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين

والحمد لله رب العالمين

قائمة المراجع

١ - ابن الأثير، الإمام مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه عبدالقادر الأرناؤوط ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

٢ - الترمذي، سنن الترمذي، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة.

٣ - التلمساني، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري،،أزهار الرياض في أخبار عياض، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩م.

٤ - ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى ابن تيميه ، تصوير طبعة ١٣٩٨، السعودية

٥ - ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، صفة الصفوة، حققه وعلق عليه محمد فاخوري، خرج أحاديثه الدكتور محمد رواس قلعه جي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ / ١٩٨٩ م.

٦ - الحاكم، المستدرك، مع التلخيص للذهبي، دار المعرفة ، بيروت،.

٧ - ابن حبان، الإحسان ترتيب صحيح ، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تقديم كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٨ - ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني الشافعي، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق وتعليق الدكتور شعبان محمد إسماعيل بجامعة الأزهر، الناشر مكتبة ابن تيمية، طبع مكتبة الكليات الأزهرية.

٩ - بن حمده، عبد المجيد، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، مطبعة دار العرب، تونس، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.

١٠ - الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت.

١١ - ابن حنبل، الإمام أحمد، المسند، الطبعة الخامسة، مصورة ، بيروت ١٤٠٥. المكتب الإسلامي، بيروت

١٢ - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة.

١٣ - الدرديري، الدكتور الطاهر محمد، تخريج الأحاديث الواردة في المدونة، طبعة مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة،١٤٠٦هـ

١٤ - الذهبي، الحافظ محمد بن أحمد، الأمصار ذوات الآثار، تحقيق قاسم علي سعد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

١٥ - الذهبي، الحافظ محمد بن احمد، تذكرة الحفاظ، طبع في حيدر أباد، الهند، ١٣٣٣ ١٣٣٤ .

١٦ - أبو زهرة، محمد، مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٧ - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١ م.

١٨ الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ضبط و تحقيق محمد عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت

١٩ العابد، محسن، القيروان ، دراسة حضارية ، مقال ، منشورات مركز الدراسات الاسلامية بالقيروان «جامعة الوسط»، مطبعة تونس، قرطاج، ١٩٩٠ م.

٢٠ ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، مطبعة فضالة – المحمدية، المغرب .

٢١ عياض، القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق مجموعة بأمر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، مطبعة فضالة المحمدية المغرب، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م

٢٢ القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، المطبعة الخيرية القاهرة، ١٣٠٦

٢٣ الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير، فهرس الفهارس و الأثبات و معجم المعاجم و المشيخات و المسلسلات، باعتناء الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ /١٩٨٢م

٢٤ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق محمد عبدالعزيز النجار، مكتبة الفلاح، الرياض مطبعة الفجالة، القاهرة

٢٥ لوبون، الدكتور غوستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة

٢٦- المالكي، أبو بكر عبدالله بن محمد، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

Abstract

The Qirnwani School

Dr. Abdul Hamid b. Mubarak

This article aims to explain the importance of the Qirnwani School, which is considered by most scholars in Al-Mishriq as a purely fiqh school with no achievements in Hadith science. The researcher lists the main opinions, especially of al-Dhabi and Ibn khaldun, and after criticizing them, moves on to explain the close links between this school and the Maliki doctrine in addition to giving some examples of the reactions of some of its scholars towards its opponents.



الاقتصاد الإسلامي
ومواجهة تحديات البطالة

د. سيد حسن عبدالله*

* أستاذ السياسة الشرعية المشارك بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – دبي



ملخص البحث:

البطالة ظاهرة اقتصادية خطيرة، تنال من إرادة الفرد والدولة، وتجعل صاحبها مصدر خطر على أمن الدولة وسلامتها.

وقد عجزت التشريعات الوضعية عن حسم مصادرها أو وضع حل مناسب للتغلب عليها.

ومثل هذه الظاهرة في اقتصاد إسلامي لا تحدث نفس الأثر في الاقتصاد الوضعي. فالاقتصاد الإسلامي بأدواته الاقتصادية وفي مقدمتها الزكاة، ضمن لكل فرد (حد الكفاية) أي المستوى المعيشي اللائق، وارتقى بالعمل إلى مستوى العبادة، وبيّن أن ولي الأمر مطالب شرعًا بتهيئة العمل لكل قادر عليه، وعليه فإن هذه الظاهرة لا وجود لها في ظل اقتصاد إسلامي يحمي حق الفرد في حياة كريمة. ويدعوه إلى العمل والانتاج وينهاه عن البطالة والكسل.

والله الموفق



الحمد لله رب العالمين، سبحانه لا بداية لأوله، ولا نهاية لآخره، له في كل شيء آية تدل على أنه هو الواحد، القائل في كتابه العزيز ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[1] جعل العمل الشريف مناط التشريف ورتب عليه الكثير من أحكام التكليف، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وحبيب الحق سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

وبعـــد،

فإن السياسة المالية التي رسمها الفكر الإسلامي لقادرة على الاستجابة لكل المتغيرات التي تطرأ على المجتمع في كل زمان ومكان، وما على المجتمعات الإسلامية إلا أن تعود لتطبيقها، وهي ضامنة لنجاحها؛ لأنها ستكون متوائمة مع من تطبق عليهم، مقبولة لديهم؛ لأنه إن كانت السياسة المالية المعاصرة تلائم مجتمعات أخرى تعتنق أيدلوجية تختلف عن الإسلام، فأحرى بالمجتمعات المسلمة أن تبني نظمها وطريقتها في الحياة حسبما يمليه عليهم دينهم الإسلامي باعتباره نظاماً متكاملاً في كافة مناحي الحياة، لا أن تعتمد على الاستيراد المستمر لكل أجنبي فيها؛ لأنه من المقرر أن أساس نجاح أي نظام أو سياسة هو ألا يكون غريباً على المجتمع الذي يطبق فيه.

ومن ثم فقد كره الإسلام البطالة، وحث على العمل، والمشي في مناكب الأرض، واعتبر العمل عبادة، وجهاداً في سبيل الله – إذا صحت فيه النية – وروعيت الأمانة والإتقان، ولم يبالِ الرسول ﷺ أن يكون هذا العمل مما يستهين به الناس، أو ينظرون إليه نظرة استخفاف وازدراء، مثل الاحتطاب، المهم أن يكون حلالاً وأن يكف وجه صاحبه عن السؤال.

(١) سورة الملك الآية [١٥].

فالعمل في الإسلام فرض عين على كل قادر عليه، وإن كان من الرسل المصطفين الأخيار فقد كان ادم - عليه السلام - يزرع الأرض، وكان نوح - عليه السلام - نجاراً يأكل من كسبه، وكان إدريس عليه السلام يصنع الدروع ويبيعها فيأكل ويتصدق، وكان زكريا عليه السلام - نجارا، وكان عيسى - عليه السلام - يأكل من غزل أمه.(٢)

والبطالة كانت ولا تزال من أبرز المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية التي رافقت النظام الرأسمالي عبر مساره التاريخي الطويل، وكانت ولا تزال تمثل أحد التحديات الأساسية لهذا النظام، ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يحتل البحث في أسبابها وسبل مواجهتها، مكانة مهمة ومتميزة في تاريخ الفكر الاقتصادي على اختلاف مدارسه واتجاهاته.

والسياسة المالية المعاصرة وفي ظل اتساع مفهوم الخصخصة وتسريح ملايين العمال، فضلاً عن أولئك الذين لا يجدون عملاً أصلا، تبدو هذه السياسة قاصرة عن مواجهة تحديات البطالة، مما يخلق الكثير من الأزمات والمشاكل، وفي بحثنا هذا سنحاول - بعون الله وتوفيقه - الوقوف على حقيقة الدور الذي تؤديه السياسة المالية المعاصرة تجاه هذه المعضلة وبيان موقف الشريعة الإسلامية منها والسبل والحلول المطروحة لعلاجها سواء في الفكر الاقتصادي أو الإسلامي.

(٢) انظر الاكتساب في الرزق المستطاب لمحمد بن الحسن الشيباني ص ١٦-١٧.

خطة البحث

يتكون هذا البحث من تمهيد وفصول ثلاثة:

التمهيد: توطئة وتقديم، وفيه مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: تفسير البطالة في الفكر الاقتصادي.

المبحث الثاني: إطلالة على أهم أنواع البطالة.

المبحث الثالث: عوامل تنمية البطالة في الدول العربية

الفصل الأول: التفسير الاقتصادي للبطالة من منظور إسلامي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: البطالة من منظور إسلامي.

المبحث الثاني: مدى وعي الدولة الإسلامية لمشاكل البطالة.

الفصل الثاني: السياسات المالية الإسلامية المتخذة لمواجهة تحديات البطالة

وفيه مباحث أربعة:

المبحث الأول. السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة الإجبارية.

المبحث الثاني: السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة الاختيارية.

المبحث الثالث: السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة التعبدية.

المبحث الرابع. السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة الانكماشية والاحتكاكية.

الفصل الثالث: السياسات الاقتصادية الإسلامية المتخذة لمواجهة تحديات البطالة.

وفيه مباحث أربعة:

المبحث الأول: الزكاة ورفع مستوى التشغيل.

المبحث الثاني: تشغيل العاطلين وإرشادهم إلى العمل.

المبحث الثالث: سد أبواب الاستجداء والتسول.

المبحث الرابع: تجنب الآثار السلبية المترتبة على تفتيت الملكية (الخصخصة).

والله ولي التوفيق

فصــل تمهيدي

توطئة وتقديم

وفيه مباحث ثلاثة :

المبحث الأول: تفسير البطالة في الفكر الاقتصادي.

المبحث الثاني: إطلالة على أهم أنواع البطالة.

المبحث الثالث: عوامل تنمية البطالة في الدول العربية

المبحث الأول

تفسير البطالة في الفكر الاقتصادي

أولاً: المعنى اللغوي للبطالة :

البطالة في اللغة. بطل الشيء يبطل بُطلاً وبُطولاً وبطلانا، ذهب ضياعا، وخسرا، فهو باطل. والتبطل فعل البطالة، وهو اتباع اللهو والجهالة، وبطل الأجير - بالفتح - يبطل بَطالة، وبِطالة، أي تعطل فهو بطال، والبطال الذي لا يجد عملاً.[3] وفي القاموس المحيط تعطل الرجل أي بقي بلا عمل[4]. ويقال تعطل الرجل أي بقي بلا عمل.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للبطالة :

ليس من السهل أن نجد تعريفاً محدداً للبطالة، فقد عرفت بعدة تعريفات نختار منها

١- البطالة أو العطالة. هي عدم استخدام عامل من عوامل الإنتاج، وجرى العرف على استخدام مصطلح «بطالة» عند الحديث عن العمل.

---

(٣) لسان العرب - مادة «بطل» - ج ١١/٥٦ ط دار الفكر، و القاموس المحيط، باب اللام، فصل العين ج٤/٤٦، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت

(٤) القاموس المحيط، باب اللام، فصل العين، ج ٤ /٤٦ ط دار إحياء التراث العربي بيروت

وطبقاً لهذا المفهوم المحدود يكون العاطلون هم: الأفراد القادرون على العمل، والراغبون فيه، ولكن لا تتوافر لهم فرصة الحصول عليه.[٥]

٢- جاء في معجم مصطلحات القوى العاملة. البطالة هي «عدم توافر فرص العمل للعمال القادرين على العمل والراغبين فيه والباحثين عنه».[٦]

ويبدو من هذين التعريفين أن البطالة هي التعطل عن العمل، وأن العاطل هو من لا يعمل Not Working، وهذا التعريف غير كاف، إذ إن من أهم صفات العاطل أنه لا يعمل، ومع ذلك فهناك عدد كبير من الأفراد لا يعملون؛ لأنهم ببساطة لا يقدرون على العمل، مثل الأطفال والمرضى والعجزة وكبار السن والذين أحيلوا إلى التقاعد ويحصلون الآن على معاشات. فهؤلاء لا يصح اعتبارهم عاطلين؛ لأن العاطلين يجب أن يكونوا قادرين على العمل، كذلك تجدر الإشارة إلى أنه من المحتمل أن يكون هناك عدد من الأفراد القادرين على العمل والذين لا يعملون فعلا، ومع ذلك يجوز اعتبارهم عاطلين لأنهم لا يبحثون عن عمل Not seeking work، مثل الطلبة الذين يدرسون في المدارس الثانوية والجامعات والمعاهد العليا ممن بلغوا سن العمل (عادة ١٦ سنة) فهؤلاء رغم توافر قدرتهم على العمل فإنهم لا يبحثون عنه: لأنهم يفضلون تنمية قدراتهم ومهاراتهم بالدراسة التي تفيدهم مستقبلاً في الحصول على وظائف ذات أجر أعلى، ولهذا لا يصح إدخالهم في دائرة العاطلين.

كذلك هناك بعض الأفراد القادرين على العمل ولكنهم لا يبحثون عنه لأنهم أُحبطوا تماماً Discouraged؛ لأن جهودهم في البحث عن العمل في الفترة الماضية لم تجد، ومن ثم أصبحوا متشائمين وكفوا عن البحث عن فرص للعمل، فمثل هؤلاء لا تدخلهم الإحصاءات الرسمية ضمن زمرة العاطلين.

كذلك قد يوجد بعض الأفراد القادرين على العمل ولكنهم لا يبحثون عن عمل لأنهم في درجة من الثراء تجعلهم في غنى عن العمل، فهؤلاء - أيضاً - لا يعتبرون عاطلين .....الخ

---

(٥) د./ راشد البرواي - الموسوعة الاقتصادية - ص ٩٤ - نشر دار الشروق جدة ١٣٩٩هـ.

(٦) د / أحمد بدوي د./ محمد مصطفى - معجم مصطلحات القوى العاملة - ص ٢٤٤ - نشر مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية ١٩٨٤.

ومن ذلك يتبين لنا، أنه ليس كل من لا يعمل عاطلا، وفي الوقت نفسه ليس كل من يبحث عن عمل يعد ضمن دائرة العاطلين، وأن دائرة من لا يعملون أكبر بكثير من دائرة العاطلين.(٧)

وبالجملة هناك شرطان أساسيان يجتمعان معا، لتعريف العاطل بحسب الإحصاءات الرسمية، وهما:

١- أن يكون قادراً على العمل.

٢- أن يبحث عن فرصة للعمل.

وتأسيساً على ذلك يُجمع الاقتصاديون والخبراء - وحسب ما أوصت به منظمة العمل الدولية ILO - على تعريف العاطل بأنه «كل من هو قادر على العمل، وراغب فيه، ويبحث عنه، ويقبله عند مستوى الأجر السائد ولكن دون جدوى» وينطبق هذا التعريف على العاطلين الذين يدخلون سوق العمل لأول مرة، وعلى العاطلين الذين سبق لهم العمل واضطروا إلى تركه لأي سبب من الأسباب.

المبحث الثاني

أهم أنواع البطالة

هناك عدة أنواع من البطالة عرفتها البلدان الصناعية الرأسمالية، من هذه الأنواع

أولاً: البطالة الدورية Cyclical Unemployment

ينشأ أغلب البطالة الدورية من انتشار فصل العمال الذي يصاحب انكماش الطلب الكلي. وهكذا فإنها تصيب العمال البالغين ذوي الخبرة كما تصيب العمال الجدد والعائدين إلى قوة العمل، وسوف يختفي كثير من هذه البطالة الدورية لو كانت الأجور

(٧) د./ رمزي زكي - الاقتصاد السياسي للبطالة - ص ١٥ وما بعدها - سلسلة عالم المعرفة - العدد ٢٢٦ - الكويت - أكتوبر ١٩٩٧.

والأسعار مرنة ففي هذه الحالة تحدث التعديلات في فائض الطلب على الأرصدة النقدية الحقيقية من خلال الانخفاض في الدخل الحقيقي.

ثانياً: البطالة الاحتكاكية Frictional Unemployment

تتولد البطالة الاحتكاكية في الأداء الحركي في سوق العمل، فالتغيرات في هيكل الطلب على الناتج تعود إلى خلق فرص العمل وإلى إلغائها، ولابد أن يبحث العمال الذين يفقدون أعمالهم في الأسواق أو الصناعات التي تواجه انكماشاً في الصناعات النامية وذلك يضيف إلى حجم البطالة عمالاً جدداً وعمالاً متقاعدين قرروا أن يلتحقوا بقوة العمل مرة ثانية.

ثالثاً: البطالة الهيكلية Structural Unemployment

يقصد بالبطالة الهيكلية ذلك النوع من التعطل الذي يصيب جانباً من قوة العمل، بسبب تغيرات هيكلية تحدث في الاقتصاد القومي وتؤدي إلى إيجاد حالة من عدم التوافق بين فرص التوظيف المتاحة ومؤهلات وخبرات العمال المتعطلين الراغبين في العمل والباحثين عنه.[٨]

رابعاً: البطالة السافرة والبطالة المقنعة:

البطالة السافرة هي حالة التعطل الظاهر الذي يعاني منها جزء من قوة العمل المتاحة، أي وجود عدد من الأفراد القادرين على العمل والراغبين فيه والباحثين عنه عند مستوى الأجر السائد دون جدوى، ولهذا فهم في حالة تعطل كامل لا يمارسون أي عمل.

وليس بخاف أن البطالة السافرة يمكن أن تكون احتكاكية أو هيكلية أو دورية، ومدتها الزمنية قد تطول أو تقصر بحسب طبيعة نوع البطالة وظروف الاقتصاد القومي وفي البلدان الصناعية يتزايد حجم ومعدل البطالة السافرة في مرحلة الكساد الدوري، وعادة ما يحصل العاطل على إعانة بطالة وأشكال أخرى من المساعدات الحكومية.

أما في البلاد النامية فإن البطالة السافرة أكثر قسوة وإيلاماً بسبب عدم وجود نظام

---

(٨) د./ رمزي زكي – الاقتصاد السياسي للبطالة – مصدر سابق / – ص د٣٠.

إعانة البطالة، وبسبب غياب أو ضآلة برامج المساعدات الحكومية والضمانات الاجتماعية.[9]

أما البطالة المقنعة Disguised unemployment **فهي** تلك الحالة التي يتكدس فيها عدد كبير من العمال بشكل يفوق الحاجة الفعلية للعمل، مما يعني وجود عمالة زائدة أو فائضة لا تنتج شيئاً تقريبا، وبحيث إذا ما سحبت من أماكن عملها فإن حجم الإنتاج لن ينخفض. فنحن هنا إزاء فئة من العمالة، تبدو من الناحية الظاهرية، أنها في حالة عمل، أي أنها تشغل وظيفة وتتقاضى عنها أجرا، لكنها من الناحية الفعلية لا تعمل ولا تضيف شيئاً إلى الإنتاج وهو الأمر الذي يرفع من التكلفة المتوسطة للمنتجات.

خامساً: البطالة الاختيارية والبطالة الإجبارية:

البطالة الاختيارية: Voluntary Unemployment

هي حالة يتعطل فيها العامل بمحض اختياره وإرادته، حينما يقدم استقالته عن العمل الذي كان يعمل فيه، إما لعزوفه عن العمل وتفضيله لوقت الفراغ (مع وجود مصدر اخر للدخل والإعاشة) أو لأنه يبحث عن عمل أفضل يوفر له أجراً أعلى وظروف عمل أحسن. فقرار التعطل هنا اختياري، لم يجبره عليه صاحب العمل.

البطالة الإجبارية: Involuntary unemployment

وهي الحالة التي يتعطل فيها العامل بشكل جبري، أي من غير إرادته أو اختياره، وهي تحدث عن طريق تسريح العمال، أي الطرد من العمل بشكل قسري، رغم أن العامل راغب في العمل وقادر عليه وقابل لمستوى الأجر السائد، وقد تحدث البطالة الإجبارية عندما لا يجد الداخلون الجدد لسوق العمل فرصاً للتوظف، رغم بحثهم الجدي عنه وقدرتهم عليه وقبولهم لمستوى الأجر السائد. وهذا النوع من البطالة يسود بشكل واضح في مراحل الكساد الدوري في البلدان الصناعية.[10]

(٩) المرجع السابق – ص ٣٣.

(١٠) انظر في ذلك: د./ رمزي زكي – الاقتصاد السياسي للبطالة – ص ٣٤، د./ أحمد بدوي و د./ أحمد مصطفى – معجم مصطلحات القوى العاملة – ص ٢٩٥ – نشر مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية ١٩٨٤م، د./ راشد البرواي – الموسوعة الاقتصادية – مرجع سابق – ص ٩٤، د./ فكري نعمان النظرية الاقتصادية في الإسلام – ص١١٣ – المكتب الإسلامي – بيروت ١٤٠٥هـ، د./ صقر أحمد صقر – النظرية الاقتصادية الكلية – ص٤٠ – وكالة المطبوعات – الكويت ١٩٧٧م.

سادساً: أنواع أخرى من البطالة:

إلى جانب ما سبق ذكره فإن الاقتصاديات الوضعية تعرف أنواعاً أخرى من البطالة منها:

١- **البطالة الإقليمية:** وهى البطالة التي تنشأ في إقليم معين، بسبب ظروف الإقليم الاقتصادية أو الطبيعية.

٢- **البطالة الانكماشية:** وهى البطالة التي ترجع إلى أسباب أصلية تتمثل في انكماش حجم النشاط الاقتصادي في بعض الصناعات، وقلة الطلب على العمل فيها بالنسبة للمعروض منه.

٣ **البطالة التكنولوجية:** وهى البطالة الناتجة عن الاستغناء عن تشغيل عدد معين من العاملين، نتيجة إدخال آلات ومعدات وأساليب عمل مستحدثة.

٤- **البطالة الجزئية:** ويوجد هذا النوع من البطالة عندما يقل عمل الأفراد أو إنتاجهم عما يمكن أن يؤدوه أو ينتجوه فعلاً.(١١)

المبحث الثالث

عوامل تنمية البطالة في الدول العربية

تعاني الاقتصاديات العربية من سرعة تدهور أحوال العمالة وزيادة معدلات البطالة وخصوصاً في البلاد العربية غير النفطية في النصف الثاني من الثمانينيات. ومن يطالع التقارير الاقتصادية يجد ارتفاع نسبة البطالة في البلدان العربية. ففي التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ١٩٩٤ يقدر معدل البطالة في الاقتصاديات العربية بحوالي ١٠٪ من قوة العمل العربية التي بلغت عام ١٩٩٣ حوالي ٦٧,٥ مليون عامل، مما يعني أن عدد المتعطلين يصل إلى حوالي ٦,٨ مليون عاطل.(١٢)

---

(١١) انظر: المراجع السابقة.

(١٢) انظر: جامعة الدول العربية: التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ١٩٩٤ – ص٥٦.

أما منظمة العمل العربية فقد قدرت معدل البطالة على مستوى جميع البلاد العربية بقرابة ١٥,٥ ٪ من قوة العمل العربية، وهو ما يعني وجود ما يزيد على عشرة ملايين عامل عربي عاطل.[١٣]

وبشكل عام تدور مشكلة البطالة في البلاد العربية عموما، في ذلك التباين الموجود بين النمو الحادث في قوة العمل سنوياً - وهو نمو مرتفع بسبب القاعدة الشبابية للهرم السكاني وزيادة دخول النساء إلى سوق العمل - وبين النمو المتواضع الذي ينمو به الطلب على العمالة سنوياً بمعدل يتراوح ما بين ٣٪ و٤٪ سنوياً وهو ما يعني دخول عدد يتراوح ما بين ٢,٣ مليون و٣ ملايين عامل سنوياً إلى سوق العمل.[١٤]

ويمكن أيضاً التعرف على طبيعة المشكلة بمقارنة معدلات نمو الناتج المحلي الإجمالي

تباين معدلات نمو الناتج المحلي الإجمالي ونمو قوة العمل

في البلاد العربية ١٩٨٠-١٩٩٤م[١٥]

الدولة	متوسط معدل النمو السنوي للناتج المحلي الإجمالي ٪		متوسط معدل النمو السنوي لقوة العمل ٪	
	١٩٩٠ ١٩٨٠	١٩٩٤-١٩٩٠	١٩٩٠/١٩٨٠	١٩٩٤/١٩٩٠
اليمن	٠,٠	٠,٠	٣,٦	٤,٨
مصر	٥,٠	١,١	٢,٥	٢,٩
المغرب	٤,٢	١,٧	٢,٧	٢,٦
الأردن	١,٥٠	٨,٢	٤,٩	٥,٢
تونس	٣,٣	٤,٥	٢,٦	٣,٠
الجزائر	٢,٩	٠,٦٠	٣,٧	٤,٢
عمان	٨,٣	٦,٧	٤,١	٤,٠
السعودية	١,٢	١,٩	٦,٥	٢,٥
الكويت	٠,٩	٠,٠	٥,٩	٢,٣
الإمارات	٢,٠٠	٠,٠	٤,٤	١,٨

(١٣) الدراسة وضعتها منظمة العمل العربية عن وضع القوى العاملة في خمس دول عربية هي مصر، وسوريا، والأردن، وفلسطين، ولبنان ومشار إليها بجريدة الرأي العام الكويتية - الصادرة في ٤ يونيو ١٩٩٦م ص١٠.

(١٤) انظر جامعة الدول العربية وآخرون - التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ١٩٩٤م - ص٣٦

(١٥) البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة - تقرير التنمية البشرية ١٩٩٦م - ص٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٨، ٢٥٩.

عوامل تنمية البطالة في البلاد العربية غير النفطية:

ويتمثل أخطر هذه العوامل فيما يلي:

أولاً: تفاقم أزمة المديونية الخارجية لهذه البلاد، نتيجة الإفراط في الاستدانة الخارجية، وبصفة خاصة قصيرة الأجل وذات التكلفة المرتفعة مما أدى إلى ارتفاع معدل خدمة الدين ووصوله إلى مستوى حرج يهدد انتظام وصول الواردات الضرورية للبلد.[١٦]

وإزاء هذا الحرج لجأت البلاد العربية المدينة إلى نادي باريس ونادي لندن لإعادة جدولة ديونها، وما ارتبط بذلك من ضرورة تنفيذها برامج للتثبيت الاقتصادي والتكيف الهيكلي، فقد انبثق عن هذه البرامج سياسات نقدية ومالية وتوجهات اجتماعية زادت من البطالة في هذه البلاد، ومن هذه السياسات:[١٧]

أ- تخلي الدولة عن الالتزام بتعيين الخريجين وتجميد التوظف الحكومي.

ب- أدى خفض معدل نمو الإنفاق العام الموجه للخدمات الاجتماعية الضرورية كالتعليم والصحة والإسكان الشعبي .. إلى خفض مواز في طلب الحكومة على العمالة المشتغلة بهذه الخدمات.

ج- كذلك أدى تقليص دور الدولة في النشاط الاقتصادي إلى خفض الاستثمار الحكومي في خلق طاقات إنتاجية جديدة تستوعب الأيدي العاملة العاطلة، باستثناء الاستثمار في مشروعات البنية الأساسية التي أصبح تنفيذها يعتمد على تكنولوجيا مكثفة لعنصر رأس المال، وعلى عمالة مؤقتة، أي تسرح عقب انتهاء المشروع.

---

(١٦) يكفي للإحاطة بمدى الإفراط الذي حدث في المديونية العربية غير النفطية أن حجم ديون هذه البلاد كان في حدود ٧ مليارات دولار في عام ١٩٧٠، وقفز الرقم إلى ١٥٦ مليار دولار في عام ١٩٩٤، وارتفعت أعباء خدمة هذه الديون من ٠,٩ مليار دولار في عام ١٩٧٢ إلى ١٦ مليار دولار في عام ١٩٩٤م.

(١٧) انظر: د./ رمزي زكي – قضايا مزعجة – ص ١٣٢: ١٣٩، وللمؤلف نفسه: أثر السياسات النقدية والمالية لبرامج التثبيت الاقتصادي والتكيف الهيكلي على القطاعات الإنتاجية بمصر – ١٩٩١-١٩٩٣، قدمت إلى المائدة المستديرة التي نظمها مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (سيداج) بالقاهرة، حول تقييم أولي للتكيف الهيكلي في مصر (١٩٩١-١٩٩٣)، د./ رمزي زكي – الاقتصاد السياسي للبطالة – ص ١٤٢: ١٤٣.

د- أدت الزيادة الكبيرة في الضرائب غير المباشرة (مثل ضريبة المبيعات) وإلغاء الدعم وزيادة أسعار منتجات القطاع العام والرسوم على الخدمات العامة، أدت إلى حدوث خفض ملموس في حجم الدخل العائلي المتاح للإنفاق، مما أثر في الطلب المحلي، وأدى من ثم إلى حدوث كساد واضح في السوق وتراكم غير مرغوب في المخزون السلعي لدى القطاعين العام والخاص، وقد نجم عن ذلك خسائر وإفلاسات ضخمة، ترتب عليها تسريح أعداد لا بأس بها من العمالة.

هـ- ما نجم عن ارتفاع أسعار الطاقة والنقل والمستلزمات السلعية المحلية والمستوردة بعد خفض قيمة العملة الوطنية من زيادة تكاليف الإنتاج في مختلف القطاعات في الوقت الذي لا تستطيع فيه هذه القطاعات أن ترتفع بمستوى الإنتاجية لمواجهة أعباء هذه الزيادة – على الأقل في الأجل القصير – وحدث نتيجة لذلك حدوث انخفاض واضح في الفائض الاقتصادي المتحقق في هذه القطاعات (وأحياناً تحول إلى خسائر) ومن ثم تدهور في قدرتها الذاتية على التراكم والحد من التوسع في خطط الإنتاج، وقد أثر ذلك سلباً في الطلب على العمالة المحلية.

و- كما أن تحرير تجارة الاستيراد وخفض الرسوم الجمركية أدى إلى تعريض الصناعات المحلية إلى منافسة غير متكافئة لم تستطع الصمود فيها أمام المنتجات المستوردة، مما أدى إلى إغلاق وإفلاس كثير في هذه الصناعات، وتسريح عمالها.

ر- وأخيراً ما نجم عن خصخصة مشروعات القطاع العام من موجة تسريح هائلة من العمالة الموظفة فيها، وبخاصة العمالة ذات الأجور المرتفعة، أو خفض رواتب العمال الذين يبقون في أعمالهم.[١٨]

وفي هذا يقول خبراء البنك الدولي «ويتعين على الحكومات في بعض الأحوال أن تقوم بتسريح العمال الزائدين على الحاجة قبل إجراء الخصخصة مثلما حدث في أسبانيا، للسماح لأصحاب المؤسسات الجدد بأكبر قدر ممكن من المرونة لإعادة هيكلها.»[١٩]

(١٨) انظر في ذلك: البنك الدولي – تقرير عن التنمية في العالم ١٩٩٦ – الطبعة العربية – ص ١٦٠، د / أحمد جمال الدين موسى – فنون تطبيق الخصخصة –ص ٥٠٨ – مجلة البحوث القانونية والاقتصادية – كلية الحقوق – جامعة المنصورة – العدد ١٢ لسنة ١٩٩٢م.

(١٩) المصدر السابق – ص١٥٩.

ومما يضاعف من شدة الأزمة قيام الأجانب الذين أصبحوا يمتلكون هذه المشروعات بتحويل أرباحها للخارج، مما يؤثر في ميزان المدفوعات وفي القدرة الذاتية للتراكم في هذه البلدان.[٢٠]

ثانياً: انخفاض أسعار النفط العالمية:

هذا هو العامل الثاني من عوامل تنمية البطالة في البلدان العربية غير النفطية، لاسيما الدول التي يعتبر النفط فيها مصدراً مهما للدخل، مثل مصر وسوريا واليمن وتونس، مما كان له الأثر السيء على أحجام مداخيلها القومية نتيجة لهذا الانخفاض، هذا من جانب.

ومن جانب ثان أدى انخفاض أسعار عوائد النفط في البلدان العربية النفطية إلى تقليل مساعداتها للبلدان العربية غير النفطية وكان لذلك تأثير انكماشي في مجموعة البلدان الأخيرة.

وأخطر من هذا كله ما نجم عن تدهور أسعار النفط عالمياً من انخفاض طلب دول الخليج العربية على العمالة العربية، ذلك أن هذا الطلب بدأ يقل تدريجياً ابتداءً من النصف الثاني من الثمانينيات، وزاد هذا الانخفاض مع اقتراب استكمال بناء مشروعات البنية الأساسية في نهاية الثمانينيات، وقد تأثرت البلاد العربية المرسلة للعمالة من هذا الانخفاض بشكل مزدوج على النحو التالي:

١- خسارتها من التدهور الذي حدث في حجم التحويلات النقدية التي كان يرسلها إليها عمالها المهاجرون.

٢- إغلاق مصدر مهم من مصادر تشغيل العمالة الفائضة، مما انعكس مباشرة على ارتفاع معدلات البطالة فيها.

(٢٠) د./ رمزي زكي – الاقتصاد السياسي للبطالة – ص ١٤٤.

ويوضح الجدول الآتي نسبة عجز الموازنة العامة إلى الناتج المحلي الإجمالي في البلدان العربية المنتجة والمصدرة للنفط في عام ١٩٧٨.[٢١]

البلد	نسبة العجز	البلد	نسبة العجز
الإمارات	١١,٦	عمان	٣,١
البحرين	٢,٣	قطر	٢٣,٠
الجزائر	٧,٦	الكويت	١٢,٢
السعودية	٢٤,٧	ليبيا	١٤,٢
العراق	٠,٠٠	البلاد النفطية	١٥,٠

ثالثاً: حرب الخليج الثانية:

كان للعدوان العراقي على الكويت واندلاع حرب الخليج الثانية أثره المباشر في تنمية البطالة في الدول العربية، حيث عادت أعداد كبيرة من العمالة المهاجرة إلى بلادها، كما هو موضح في الجدول الآتي:[٢٢]

الدولة	عدد العائدين بالألف	الدولة	عدد العائدين بالألف
بنجلاديش	١٠٠	الصومال	٠٠
مصر	٥٠٠	سيرى لانكا	١٠٠
الهند	٢٠٠	السودان	٣٠
الأردن	٤٠٠	سوريا	٥٠
لبنان	٥٠	تايلاند	١٠
موريتانيا	٠٠	تونس	٠٠
المغرب	٠٠	فيتنام	١٦
باكستان	١٤٠	اليمن	٨٥٠
الفلبين	٦٠	يوغسلافيا	٤
الإجمالي ٢٥١٠			

والملاحظ أنه قد خرج في هذه الأونة مليونان و٥١٠ آلاف عامل من مختلف الجنسيات من منطقة الخليج العربي، منهم ١٩٥٠ ألف عامل عربي بنسبة ٧٧,٧٪ من جملة العمالة العائدة في عام ٩٠/١٩٩١، والشطر الأكبر من هؤلاء أضيف إلى رصيد البطالة المتراكم في بلادهم.

هذا إلى جانب ما نجم عن هذه الحرب من آثار خطيرة منها:

(٢١) التقرير الاقتصادي العربي الموحد - ١٩٩٤ - ص ٢٩٩.

(٢٢) انظر.

Source: United Nations, Report on the World Sarld Social Situation 1993, New York, 1993, P 17

١- انهيار أسعار الأوراق المالية المملوكة للعرب في أسواق المال العالمية، وتعريض بعض الأموال للتجميد في البنوك العالمية، بالإضافة إلى هبوط قيمة عملات غالبية الدول العربية وزيادة أسعارها المحلية.

٢- تفاقم عجز الموازنة العامة، وميزان المدفوعات، ومواجهة مخاطر المديونية.

٣- انخفاض إيرادات الدول العربية من النقد الأجنبي، سواء أكان ناتجاً عن تحويلات العمالة أم الملاحة - جواً وبحراً - مما أثر بدوره على صادرات النفط الخام من الدول العربية البترولية، رغم ارتفاع الأسعار العالمية لتصدير البترول.

٤- تدمير آبار النفط وإشعالها، وتعطيل محطات التحلية في السعودية والعراق والكويت.

٥- تدفق الأموال العربية إلى الخارج بما لا يقل عن خمسة وعشرين ملياراً منذ بداية الأزمة، وذلك بحثاً عن الأمان من المخاطر، وذلك في مقابل عشرة مليارات قبل الأزمة.

وقد قدر الخبراء نفقات حرب الخليج بنحو مائة مليار دولار تستنفذ عائدات نفط الخليج لمدة خمس سنوات.[٢٣]

رابعاً: الصادرات الخارجية:

إلى جانب ما تقدم من العوامل التي ساعدت على تنمية التطرف في الدول العربية غير النفطية، حدثت عدة عوامل خارجية زادت من طبيعة الأزمة، وذلك مثل:

١- الارتفاع الذي حدث في أسعار الواردات العربية من السلع الغذائية والوسيطة والإنتاجية.

٢- تدهور أسعار صادرات الدول العربية من الموارد الخام (القطن، الفوسفات الخام، الحمضيات ....).

٣- تقلبات أسعار الصرف للعملات الأجنبية.

٤- ارتفاع أسعار الفائدة العالمية.

٥- الركود الاقتصادي.

٦- نمو نزعة الحماية في الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة.

---

(٢٣) د./ حمدي عبدالعظيم - الاقتصاد العربي بعد انتهاء حرب الخليج - مقال بمجلة إدارة الأعمال - العدد ٥٣ يونيه ١٩٩١م - ص٢٨.

وقد انعكس ذلك كله في زيادة حدة عدم التوازن الخارجي الذي تمثل في زيادة عجز الحسابات الجارية لهذه البلاد، وزيادة ديونها الخارجية وأعباء خدمتها. وعلى الصعيد الداخلي استمر العجز في الموازنات العامة ينمو بشكل مستمر في غالب الأحوال، بطرق تضخمية أدت إلى ارتفاع معدل التضخم المحلي، وتدهورت أسعار صرف العملات الوطنية، واستنزفت الاحتياطيات الدولية في دفع أعباء الديون الخارجية، وضعفت القدرة على الاستيراد، وتدهور معدل الادخار المحلي، وانخفضت معدلات الاستثمار العام والخاص. هذه الصدمات الخارجية والصعوبات الداخلية سرعان ما عكست نفسها بقوة في تردي معدلات النمو الاقتصادي وتزايد الطاقات العاطلة وارتفاع معدلات البطالة.

من خلال ما تقدم يتضح لنا مدى تفاقم أوضاع البطالة في الدول العربية غير النفطية ابتداءً من النصف الثاني من الثمانينيات وحتى وقتنا هذا ويوضح الجدول الاتي معدلات البطالة في بعض هذه البلدان خلال الفترة ١٩٨٤-١٩٩٣م

معدلات البطالة في بعض البلاد العربية[٢٤]

السنوات	الأردن	الجزائر	تونس	المغرب
١٩٨٤	٥,٤	٠,٠	١٢,٩	٠,٠
١٩٨٥	٦,٠	٩,٧	٠,٠	٠,٠
١٩٨٦	٨,٠	٠,٠	٠,٠	٠,٠
١٩٨٧	٨,٣	٢١,٤	٠,٠	١٤,٣
١٩٨٨	٨,٣	١٢,٦	٠,٠	١٣,٩
١٩٨٩	١٠,٣	١٨,١	١٣,٤	٢٦,٣
١٩٩٠	١٩,٨	١٩,٨	٠,٠	١٥,٤
١٩٩١	١٨,٨	٢٠,٧	١٥,٠	١٧,٣
١٩٩٢	٠,٠	٢٣,٨	٠,٠	١٦,٠
١٩٩٣	٠,٠	٢٤,٣	٠,٠	٠,٠

(٢٤) التقرير الاقتصادي العربي لعام ١٩٦٦ – ص ١٦٨.

والملاحظ تفاقم البطالة في كثير من هذه الدول، ففي الأردن وصل معدل البطالة إلى ١٨,٨٪ من قوة العمل في عام ١٩٩١، وفي الجزائر ارتفع المعدل إلى ٢٤,٣٪ في عام ١٩٩٣، وفي المغرب إلى ١٦٪ في عام ١٩٩٢، وفي تونس إلى ١٥٪ في عام ١٩٩١، وفي جمهورية مصر العربية وصل معدل البطالة إلى ١٧,٥٪ طبقاً للنتائج الأولية لبحث العمالة بالعينة للفترة ١٩٩٢/٨٩.[٢٥] ومن الثابت ارتفاع هذه النسبة بشكل كبير خلال فترة التسعينيات.

على أن أكثر صور البطالة قتامة في البلاد العربية، هي صورة البطالة بين صفوف العمال الفلسطينيين (في الضفة الغربية) وقطاع غزة والقدس الشرقية بالإضافة إلى العمال الفلسطينيين داخل إسرائيل نفسها.

ففي تقدير منظمة العمل العربية أن معدل البطالة لدى الفلسطينيين بلغ حوالي ٤٧,٩٪ في بداية عام ١٩٩٢، وارتفع إلى ٥٪ في قطاع غزة.[٢٦]

وهذا الارتفاع الشديد في معدل البطالة بين الفلسطينيين راجع إلى سياسات الحصار الاقتصادي الخانق الذي تمارسه سلطة الاحتلال الإسرائيلي خلال السنوات الثلاثين الماضية، مما أحدث خللاً هيكلياً في سوق العمل الذي تمثل في وجود كم كبير من فائض العمل النسبي الذي يتزايد عاماً بعد آخر تحت تأثير ارتفاع معدل النمو السكاني، واستيلاء الركود الاقتصادي على الأراضي المحتلة، كما أن العمالة الفلسطينية العاملة في إسرائيل كثيراً ما تتعرض لمختلف المضايقات وإغلاق السوق الإسرائيلي أمامها.

هذا بالإضافة إلى التكنولوجيا المتطورة في مختلف القطاعات الاقتصادية في إسرائيل، وهذا ما أشار إلى بعضٍ منه عالم الاجتماع الأمريكي «جيرمي ريفكين» في كتابه «نهاية العمل ١٩٩٥» إلى أن هناك خطراً يتهدد حوالي ٣٠ ألف عامل فلسطيني يتدفقون إلى المزارع الإسرائيلية في مواسم الحصاد، حيث يقوم معهد الهندسة الزراعية وعدد من العلماء منذ فترة بتطوير نوع من الروبوت المبرمج الذي يمكنه أن يجمع المحصول من

---

(٢٥) التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ١٩٦٦ – ص ١٦٨.

(٢٦) المرجع السابق – ص ١٨٩ وما بعدها.

خطوط المزارع مع قدرته على التمييز بين الثمرة الناضجة (فيلتقطها) والثمرة غير الناضجة (فيتركها إلى حين)».[٢٧]

صورة البطالة في الدول العربية النفطية:

من الأهمية بمكان التأكيد على ندرة البيانات الخاصة بالبطالة في الدول العربية النفطية، ولعل ذلك يرجع إلى عدم وجود بطالة في هذه الدول، نظراً لقلة سكانها، فضلاً عن كونها دولاً مستقبلة للعمالة الأجنبية.

هذا القول وإن كان يبدو منطبقاً في السنوات السابقة للتسعينيات، إلا أن الصورة اختلفت الآن، حيث بدأت هذه البلاد تعرف مختلف أشكال البطالة منذ انتهاء عصر الوفرة النسبية لموارد النفط.

ففي تقرير اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي اسيا (الأسكو) الصادر في عام ١٩٩٦ عن التطورات الاقتصادية في المنطقة، وقد كانت هذه الظاهرة الجديدة نسبياً مصدر قلق لحكومات هذه الدول، وهناك عدة عوامل تفسر هذه الظاهرة من أبرزها. عدم مطابقة واضع سوق العمل لرغبات المواطنين الذين يلتحقون بقوة العمل، وتوافر العمالة الأجنبية بأجور منخفضة، والسياسات الحكومية الرامية إلى كبح توسع العمالة في القطاع العام، وعدم التناسب حالياً بين أنواع المؤهلات التي يحملها الباحثون عن العمل وبين أنواع فرص العمل المتاحة في أسواق هذه البلدان.[٢٨]

ويضيف التقرير: «ويلاحظ في هذا الصدد أن الإمارات العربية المتحدة قامت في عام ١٩٩٦ بطرد أكثر من ٢٠٠ ألف عامل من المغتربين كانوا يعملون بصورة غير شرعية بالبلد، ورغم ضخامة هذا الإجراء، فإنه لم تخلق أية فرص عمل جديدة أمام المواطنين، فمعظم الوظائف التي أخليت كانت من الأنواع التي لا يرغب فيها المواطنون».[٢٩]

---

(٢٧) انظر.

Gemny Riffoin The End of Work, Op cit , P 115

– د./ رمزي زكي – الاقتصاد السياسي للبطالة – ص ١٤٩ وما بعدها.

(٢٨) انظر اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي اسيا (الأسكو) نظرة على التطورات الاقتصادية في منطقة الأسكوا في عام ١٩٩٦ تقرير أولي – الأمم المتحدة – نيويورك ١٩٩٦ – ص ٦: ٨.

(٢٩) المصدر السابق.

«ومع ذلك فإن قصر فرص العمل على المواطنين (الاستعاضة عن العمال الأجانب بالمواطنين) يعتبر حالياً هدفاً من أهداف التنمية في معظم دول مجلس التعاون الخليجي، وقد حققت البحرين وعمان ودولة الإمارات العربية المتحدة بعض التقدم في الاعتماد على العمالة الوطنية، ولكن هذا التقدم ما زال محدوداً أو مقصوراً على القطاع العام.

أما في القطاع الخاص فلم تشمل هذه العملية حتى الأن سوى بعض الوظائف الإدارية والكتابية، وسيكون نجاح هذه العملية مرهوناً إلى حد بعيد بتمكين المواطنين من السكان من اكتساب أنواع التعليم والمهارات الفنية التي تفي بأغراض سوق العمل في السنوات القادمة، أما سياسة إرغام القطاع الخاص على توظيف المواطنين فقد يكون لها تأثير سلبي في الأداء الاقتصادي العام، وقد لا تكون ناجحة في الأجل الطويل».(٣٠)

(٣٠) المصدر السابق – ص ٨.

الفصل الأول

التفسير الاقتصادي للبطالة، وأنواعها من منظور إسلامي

تقديم:

البطالة - كما سبق - مشكلة اقتصادية، واجتماعية، وإنسانية على درجة كبيرة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية وذلك لما يترتب على تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية من آثار سلبية على السياسة العامة للدولة، بل إن استقرار أمن الدولة وسلامته قد يكون رهيناً بمدى تفاقم هذه الظاهرة.

وللإسلام رؤيته الخاصة بشأن البطالة، فهي في مجملها تعني الكسل عن العمل لكسب الحلال، أو الكسل عن القيام بأمر الآخرة، وهو أمر يعكس خصائص الاقتصاد الإسلامي

وهذا المفهوم يتسع ليشمل أكثر أشكال البطالة.

يضاف إلى ما تقدم مدى أهمية وعي الدولة الإسلامية لمشاكل البطالة، فإن ذلك يسهم كثيراً في الحد من هذه الظاهرة، وعليه فإن هذا الفصل يمكن تقسيمه إلى مبحثين

المبحث الأول: البطالة من منظور إسلامي.

المبحث الثاني: مدى وعي الدولة الإسلامية لمشاكل البطالة.

المبحث الأول

البطالة من منظور إسلامي

البطالة من المنظور الإسلامي لا تعني انعدام فرصة العمل، بل تعني الكسل عن العمل لكسب الحلال، أو الكسل عن القيام بأمر الآخرة، وهو أمر يعكس خصائص الاقتصاد الإسلامي، ذلك أن المجتمع الذي يعيش في ظل تطبيق شرع إسلامي - حين تظهر فيه البطالة - فذلك يعني كسله فإن تنظيمات الإسلام يعمل من خلالها على علاج البطالة بواسطة تسهيل دخول المتعطلين إلى أنشطة اقتصادية، ولهذا فحين ينهض المتعطل إلى هذه الأنشطة ويعمل عليها، فإن تعطله يكون نوعاً من الكسل.

والربط بين البطالة والكسل يجعل مسئولية علاج البطالة تقع أول ما تقع على المتعطل نفسه، إذ إن بطالته هي بسبب كسله، وهو ما يميز الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الوضعي.[٣١]

ولعل في هذه الواقعة خير تفسير لما سبق، فعن أنس - رضي الله عنه - أن رجلاً من الأنصار أتى النبي ﷺ فسأله «فقال. أما في بيتك شيء» فقال: بلى حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه الماء. قال: «ائتني بهما» فأتاه بهما فأخذهما رسول الله ﷺ بيده وقال. «من يشتري مني هذين» قال رجل. أنا آخذهما بدرهم. قال رسول الله ﷺ «من يزيد على درهم؟» مرتين أو ثلاثاً. قال رجل. أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما الأنصاري وقال: «اشتر بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهلك واشتر بالآخر قدوماً فأتني به فأتاه به فشد فيه رسول الله ﷺ عوداً بيده، ثم قال: «اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوماً» ففعل فجاء وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها طعاما، فقال رسول الله ﷺ: «هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة».[٣٢]

---

(٣١) د./ رفعت العوضي - من التراث الاقتصادي للمسلمين - ص ٨٩ - رابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة - سلسلة دعوة الحق - السنة الرابعة - العدد ٤٠ - رجب ١٤٠٥هـ.

(٣٢) أخرجه أبو داود في سننه من كتاب الزكاة باب ما تجوز فيه المسألة - ٢/٤١، والترمذي في سننه من كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع من يزيد - ج ٣ /٥٢٢ رقم ١٢٢١. وقال: حديث حسن.

وفي هذا الحديث ما يدل على أن الإسلام يرى أن المتعطل يتحمل مسئولية تعطله، وأن تعطله هو نوع من الكسل، وهذا ما لم تكن هناك ظروف قهرية فرضت عليه التعطل.

وقد أنكر الرسول ﷺ على أصحابه حصرهم الجهاد في سبيل الله في الحرب لنصر دين الله، وفسره بميزان آخر يعم الحرب لنصر دين الله، والحرب ضد الفقر والحاجة، وضد التعطل. فعن كعب بن عجرة رضي الله عنه قال: مرّ على رسول الله ﷺ رجل، فرأى أصحاب رسول الله ﷺ من جَلَده -أي قوته ونشاطه- فقالوا: يا رسول الله لو كان هذا في سبيل الله. فقال رسول الله ﷺ: «إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله و وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى مفاخرة ورياء فهو في سبيل الشيطان»[٣٣].

وفي الحديث إشارة واضحة إلى أن المجد لكسب رزقه وجلب قوته وقوت أهله عمل صالحاً وجاهد في طاعة الله واكتسب ثواباً جليا، وعده رسول الله ﷺ كالدفاع في سبيل نصر دين الله، وكذا من ينفق على نفسه ويغتني عن الناس، ويبعد عن سؤالهم، ويتعفف كل ذلك يضاعف الثواب، ويجعله في صفوف المجاهدين الذابين عن الدين.

والفارغ هو الذي لا عمل له، أو الذي يترك العمل بحجة أن لديه ما يكفيه وتشبيه المتعطل بالفارغ هو أدق تكييف لهذه الحالة من الضياع الاقتصادي والاجتماعي بل والضياع الديني.

وفي هذا يروى عن ابن مسعود رضي الله عنه قوله: «إني لأمقت الرجل أراه فارغاً ليس في شيء من عمل دنيا ولا آخرة»[٣٤].

وبهذا المعنى للبطالة - وهو التعطل - وردت الكثير من نصوص الفقهاء، ومن بين هذه النصوص:

---

(٣٣) قال المنذري: «رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح». انظر: الترغيب والترهيب للمنذري ج٢/٥٢٤. وذكره العجلوني في كشف الخفا. ج١/١٦٢.

(٣٤) كشف الخفا للعجلوني، ج١/٢٩١.

روى البيهقي عن عروة بن الزبير أنه قال: ما شر شيء ؟ قال: البطالة في العالم.[٣٥]

روي عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «كسب فيه ريبة – شبهة – خير من عطلة».[٣٦]

روي عن الإمام الشافعي قوله «سيروا إلى الله عُرجاً ومكاسير، ولا تنتظروا الصحة، فإن انتظار الصحة بطالة».[٣٧]

يقول ابن نجيم الحنفي رحمه الله: ومنها البطالة في المدارس، وقد اختلفوا في أخذ القاضي ما رتب من بيت المال في يوم بطالته. قال في المحيط. أنه يأخذ في يوم البطالة.. وفي المنية القاضي يستحق الكفاية من بيت المال في يوم البطالة في الأصح».[٣٨]

ويذكر أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى: أن الأنشطة الاقتصادية والصناعات تحتاج إلى تعليم ومكابدة في الصبا، وإذا غفل بعض الناس عن القيام بذلك في بداية عمرهم، أو منعهم من ذلك مانع، فالنتيجة أن يصبحوا عاجزين عن العمل، فيأكلون من عمل غيرهم فيكونون عالة على الغير وإذن هم عاطلون، وقد أحاط الغزالي – رحمه الله – بمفهوم البطالة واتساعه ليشمل ما يعرف حديثاً بالبطالة المستترة .. وقد أظهر رحمه الله العلاقة بين البطالة والعديد من الانحرافات والاضطرابات.[٣٩] وفي هذا يقول رحمه الله «وأما المكدي فإنه إذا أراد طلب ما سعى فيه غيره و قيل له اتعب و اعمل كما عمل غيرك فما لك و البطالة فلا يعطى شيئاً فافتقروا إلى حيله في استخراج الأموال و تمهيد العذر لأنفسهم في البطالة فاحتالوا للتعلل بالعجز إما بالحقيقة كجماعة يعمون أولادهم و أنفسهم بالحيلة ليعذروا بالعمي فيعطون، وإما التفالج و التجانن وإظهار ذلك بأنواع من الحيل مع بيان أن تلك محنة أصابت من غير استحقاق ليكون ذلك سبب الرحمة.

(٣٥) كشف الخفا للعجلوني – ١/٢٩١، نشر مؤسسة بيروت – ١٤٠٥هـ المقاصد الحسنة للسخاوي – ص١٢٦ – ط دار الكتب العلمية بيروت – ١٩٨٧م.

(٣٦) د./ يوسف القرضاوي – الاقتصاد الإسلامي – ص ٢٣٠ – بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي – مكة المكرمة ١٣٩٦هـ.

(٣٧) كشف الخفا للعجلوني – ١/٢٩١ – ٢/٤٢٢، المقاصد الحسنة للسخاوي – ص ٤٤٦.

(٣٨) الأشباه والنظائر لابن نجيم – ص ٩٥ – ط دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٠هـ.

(٣٩) إحياء علوم الدين للغزالي – ٣/٢٢٨ – نشر دار الندوة الجديدة – بيروت.

ويذكر الوصابي حديث رسول الله ﷺ «البطالة تقسي القلب»[٤٠] ثم يقول إن البطالة هي الكسل، ويعرف الكسل بأنه إما ترك الكسب الحلال، أو ترك القيام بأمر الآخرة.[٤١]

وهذا هو التعريف الأعم للبطالة الذي يوافق ظاهر الأحاديث النبوية.

المبحث الثاني

مدى وعي الدولة الإسلامية لمشاكل البطالة

من الثابت أن البطالة ينجم عنها العديد من الاثار السيئة، سواء على الفرد أم على الأسرة أم على المجتمع.

فعلى الفرد فهي تفقده الحركة، فيعيش في فراغ وينقم على غيره، وعلى الأسرة، تفقد رب الأسرة شعوره بالقدرة على تحمل المسئولية ويواجه الجميع حالة من التوتر والقلق

وعلى المجتمع تعطل الطاقات القادرة على الإنتاج، وتزيد من الشرور والجرائم نتيجة الفراغ والقلق، وغير ذلك من الأثار السيئة.

ويتجلى ذلك بوضوح في الوقوف على المعاني الإيمانية المستنبطة من قوله تعالى **﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ....﴾**[٤٢] يقول الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره لهذه الاية «إن النهي عن تمني كل مكلف من ذكر أو أنثى ما فضل الله به غيره يتضمن ما يتحقق به الانتهاء، وهو أمران. أحدهما: العمل النافع على الوجه الذي تكون به الفائدة تامة من العناية والإتقان، ولا يشغل النفس بالأماني والتشهي كالبطالة والكسل، ولذلك ذكر الكسب بعد النهي عن التمني. ثانيهما توجيه الفكر في أوقات الاستراحة من العمل إلى ما يغذي العقل، ويذكي النفس، ويزيد في الإيمان والعلم»[٤٣]

---

(٤٠) قال ابن الغرس حديث البطالة رواه البيهقي في الشعب، من طريق عروة بن الزبير، وهو ضعيف انظر كشف الخفا للعجلوني ج١/٥٣٢ .

(٤١) البركة في فضل السعي والحركة لمحمد الوصابي - ص ٣ ٧ - المكتبة التجارية الكبرى بمصر

(٤٢) سورة النساء من الآية ٣٢.

(٤٣) تفسير المنار للإمام محمد رشيد رضا ج٥/٥٩ - ط دار المعرفة - بيروت - ط ثانية ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م

كذلك فإن النبي ﷺ قد فرض العمل على المهاجرين باشتغالهم في مزارع الأنصار، فقد روى البخاري أن الأنصار قالوا للنبي ﷺ: «اقسم بيننا وبين إخواننا النخيل. قال. لا. فقالوا: تكفونا المؤنة ونشرككم في الثمرة. قالوا: سمعنا وأطعنا»[٤٤]

والدولة الإسلامية تعترف بحقوق العاطلين، وتسعى جاهدة إلى تدبير العمل لهم ولا تتركهم إلى التسويف والمماطلة، وتزودهم بما يلزمهم، وتؤهلهم نفسياً ومادياً للعمل.

وهذه المعاني كلها جمعها الحديث النبوي الشريف الذي رواه الإمام أبو داود في سننه عن أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رجلاً من الأنصار أتى النبي ﷺ يسأله فقال: «أما في بيتك شيء؟» قال: بلى. حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه الماء. قال: «ائتني بهما» فأتاه بهما، فأخذهما رسول ﷺ وقال: «من يشتري هذين؟» قال رجل: أنا أخذهما بدرهم. قال: «من يزيد على درهم؟ مرتين أو ثلاثا، قال رجل: أنا أخذهما بدرهمين ....الحديث[٤٥]

والحديث يشتمل على الكثير من المبادئ والسياسات التي تلتزم بها الدولة الإسلامية تجاه العاطلين، أهمها:[٤٦]

١- أن العاطلين كانوا يرون لهم حقوقاً على الدولة فيذهبون إلى ولي الأمر باسم هذه الحقوق، ليدبرهم أمرهم بما يراه، وكانوا يذهبون بملء الكرامة والعزة؛ لأن صاحب الحق لا يكون ذليلاً.

٢- أن الدولة تقر العاطلين على هذه الحقوق، وتعترف لهم بها، ولا تنكرها عليهم، بدليل أن رسول الله ﷺ استمع إلى شكاية الرجل ولم يزجره، وأقره على حضوره

---

(٤٤) صحيح البخاري كتاب البيوع باب الحرث والمزارعة باب إذا قال اكفني مؤونة النخل وغيره و تشركني في الثمر جـ٢/٨١٩ رقم ٢٢٠٠، ط١ دار ابن كثير دمشق ط رابعة ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م

(٤٥) سبق تخريجه .

(٤٦) انظر د / إبراهيم النعمة - العمل والعمال في الفكر الإسلامي - ص٨٧ ٩٠ - الدار السعودية جدة ١٤٠٥هـ، د./ البهي الخولي الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية - ص٧٩ ٨١ مكتبة الفلاح بالكويت، د./ حسن العناني - مصدر سابق - ص ١٢٤، د./ زيد بن محمد الرماني - مصدر سابق - ص٥٢: ٥٥، د./ يوسف القرضاوي - مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام - ص ٤٧ - مكتبة وهبة - ط رابعة ١٤٠٠هـ. الشيخ محمد المبارك - نظام الإسلام الاقتصادي - ص٣٨ ٣٩ - دار الفكر - بيروت ١٣٩٤هـ

إليه ولم يطرده فلعل الذين يضيقون بالعمال ويزجرونهم يتعظون بهذا الهدي النبوي ويعملون به.

٣- أن الدولة لا تكتفي فقط بالاعتراف بحقوق العاطلين، بل تدبر لهم العمل فوراً، ولا تتركهم إلى التسويف والمماطلة، فقد رأينا رسول الله ﷺ لم يأمر الرجل بالانصراف إلا بعد أن دبر له العمل والمكان الذي يعمل فيه، وهذا أقصى ما تطمح إليه أنظار العمال في العالم.

٤- اطمئنان الدولة على يسر العامل ورخائه، فقد رأينا الرسول ﷺ لم يكتف بإيجاد العمل للعاطل، بل طلب أن يعرف ما صارت إليه حالته ليطمئن عليه.

٥- على ولي الأمر أن يزود العامل بآلة العمل، فللنجار آلة النجارين، وللحداد آلة الحدادين وهكذا؛ لأن الرسول ﷺ جهز الرجل بآلة العمل، إذ أحضر القدوم ووضع لها اليد ودفعها إليه.

٦- تأهيل النبي ﷺ العاطل تأهيلاً نفسياً ومادياً للعمل، أما تأهيله نفسياً فبأمره ﷺ بتزويد الأهل بالطعام كي يفرغ من التفكير في شأنهم لبعض الوقت وينقطع إلى العمل، وأما تأهيله مادياً فكان بتزويده بآلة العمل الصالحة للإنتاج بعدما شد عوداً في القدوم بيده الكريمة.

٧- اهتمامه ﷺ بالتصرف على نتيجة تدبيره له حيث قال عليه الصلاة والسلام «اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوماً» فكأنه ﷺ أعطاه فرصة خمسة عشر يوماً للعمل بموجب تدبيره، فإن استفاد من هذا التدبير فنعم وإلا ينظر له حلاً آخر، وهذا الحديث لم يكن مختصاً بالاحتطاب فقط، بل يشمل الأعمال المباحة التي يستطيع العامل القيام بها كلها.[47]

والمثير للعجب - كما يرى البعض[48] في هذه القصة أن الحلس والقعب وهما من أخص الضرورات المنزلية آنذاك رأس المال الذي مول الرسول ﷺ بثمنهما ما يتطلبه العمل من

(٤٧) المراجع السابقة.

(٤٨) د./ حسن العناني - المرجع السابق - ص ١٢٤.

أدواته بعد تأمين الأسرة على ضروراتها العاجلة من الطعام، لذلك لم يكتف الرسول عليه الصلاة والسلام أمام تلك المشكلة بمجرد التوجيه والتوصية، ولكنه إلى جانب ذلك تقدم بمجهوده وخبرته فشارك صاحبه نسج الخطة التي يبتدى بها حياة العمل والكفاح والاستثمار، فأعدله القدوم بيده، ووضع له ضوابط العمل ليأتي بثماره المرجوة من حشد طاقاته للعمل المتاح.

ومما يدل على وعي الدولة لمشاكل البطالة ما كان من الخليفة الفاروق عمر رضي الله عنه وقد استخلف والياً على العراق، فقال له وهو يودعه. ماذا تفعل إذا جاءك سارق؟ قال أقطع يده. قال عمر: وإذن فإن جاءني منهم جائع أو عاطل، فسوف يقطع عمر يدك، إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم، ونستر عورتهم، ونوفر لهم حرفتهم، فإذا أعطيناهم هذه النعم تقضيناهم شكرها، يا هذا إن الله خلق الأيدي لتعمل، فإذا لم تجد في الطاعة عملاً التمست في المعصية أعمالاً فأشغلها بالطاعة قبل أن تشغلك بالمعصية.[49]

وهذا النص واضح الدلالة على مدى اهتمام الدولة بتحقيق التقدم الاقتصادي بحيث لا يظل هناك جائع أو عاطل، واهتمامها كذلك بتحقيق التنمية، فإن وظيفة الدولة استخلاف من الله على عباده لسد جوعتهم (الأمن الغذائي)، وستر عورتهم (الأمن النفسي والبدني) وتوفير حرفتهم (الأمن الاقتصادي).

وقد بين الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج. «إنه إذا كانت هناك أمور تحتاج إلى إقامة المشروعات العامة التي تسهم في تشغيل الأيدي العاملة فيجب على الإمام أن لا يتوانى في ذلك وتكون النفقة عليها من بيت مال المسلمين. قال أبو يوسف: «وإذا احتاج أهل الوادي إلى كري أنهارهم العظام التي تأخذ من دجلة والفرات كريت لهم. وكانت النفقة من بيت المال ومن أهل الخراج.

فأما البثوق والمسنيات والبريدات التي تكون في دجلة والفرات وغيرها من الأنهار العظام فإن النفقة على هذا كله من بيت المال، ولا يحمل على أهل الخراج من ذلك شيء: لأن

---

(٤٩) سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي - ص١١٠، ظلام من الغرب لفضيلة الإمام محمد الغزالي - ص١٣٩ - دار الكتاب العربي، الإسلام والتنمية الاقتصادية - د./ شوقي دينا - مرجع سابق - ص٢٠٨.

مصلحة هذا على الإمام خاصة لأنه أمر عام لجميع المسلمين، فالنفقة عليه من بيت المال؛ لأن عطب الأراضين من هذا وشبهه، وإنما يدخل الضرر من ذلك على الخراج»(٥٠)

وفي هذا كله ما يدل على وعي الدولة لمشاكل البطالة، وأحقية كل فرد في العمل وفي إشباع احتياجاته الأساسية، التي في سبيلها يذهب إلى الحاكم.(٥١)

(٥٠) الخراج لأبي يوسف ص ١١٠.

(٥١) انظر د / شوقي دنيا التنمية الاقتصادية - المرجع السابق - ص ٣٠٨، د / مصطفى الهمشري - النظام الاقتصادي في الإسلام - ص٤٧٩ - دار العلوم - الرياض ١٤٠٥هـ.

الفصل الثاني

السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة

تمهيد:

السياسة المالية الإسلامية – كما سبق – هى مجموعة الأسس التي تقوم عليها مجالات الإنفاق العام للدولة الإسلامية، وتجميع الموارد اللازمة للإنفاق على تلك المجالات، وذلك فضلاً عن أسس إدارة الدين العام.

وتشترك السياسة المالية الإسلامية مع المعاصرة في بعض الأمور، وتتميز عنها بأنها ذات مصدر إلهي، ولذلك فهي أكثر ثباتاً واستقراراً من المعاصرة. كما تتفوق عليها في حماية القيم الأخلاقية في المجتمع، وهو ما يندر تحققه في السياسة المالية المعاصرة.

وللسياسة المالية الإسلامية دورها البارز في معالجة البطالة بأشكالها المختلفة وبصفة خاصة البطالة الإجبارية والاختيارية، والتعبدية – إلى جانب دعوة الإسلام إلى تشغيل العاطلين وإرشادهم إلى العمل، والنهي عن المسألة والتسول والكُدية.

وفي هذا الفصل سنحاول إظهار أدوات السياسية المالية الإسلامية في مواجهة تحديات البطالة وذلك في مباحث أربعة:

المبحث الأول: السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة الإجبارية.

المبحث الثاني: السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة الاختيارية.

المبحث الثالث: السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة التعبدية.

المبحث الرابع: السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة الانكماشية والاحتكاكية.

المبحث الأول

السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة الإجبارية

البطالة الإجبارية - كما سبق - هي التي لا اختيار للإنسان فيها، وإنما تفرض عليه، أو يبتلى بها، كما لو كسد سوق سلعته، أو لم يجد ما لا يكفي لشراء ما يلزم لمزاولة نشاطه أو مهنته أو نحو ذلك.

والسياسة المالية تدرك ذلك وتقرر أن هناك أشخاصاً ليست لديهم القدرة على العمل، أو يلحقه المرض والعجز بعدَ ذلك؛ كأن يصاب في حادث يفقده يديه أو بصره بحيث يجعله غير قادر على العمل وما شابه ذلك من الحالات، أو يكون لديه القدرة على العمل ولكن لا يوجد لديه رأس المال الذي يمكنه من العمل كالحرفي الذي يفتقد أدوات حرفته، أو غير ذلك، وهنا يبرز دور السياسة المالية الإسلامية واضحاً وتظهر وظيفتها جلية باعتبارها القادرة على تمويل كل حرفي يفتقد أدوات حرفته وكل من على شاكلته [52]

وهذا ما قرره الإمام النووي في مقدار ما يصرف للفقير والمسكين من الزكاة نقلاً عن جمهور الشافعية قالوا «فإذا كان عادته الاحتراف أعطي ما يشترى به حرفته أو آلات حرفته قلت قيمة ذلك أو كثرت، ويكون قدره بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالباً تقريبا. ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص، فيعطى لأهل الحرف ما تقوم به حرفته، فإن لم يكن محترفاً ولا يحسن صنعة أصلاً ولا تجارة ولا شيئاً من أنواع المكاسب أعطي كفاية العمر الغالب لأمثاله في بلاده، ولا يتقدر بكفاية سنه، وليس المراد إعطاءه ما يكفيه العمر نقدا، بل المراد إعطاؤه الدخل الذي يكفيه العمر، وذلك عن طريق شراء عقار يستغله ويغتني به عن الزكاة، وهذا هو المذهب الصحيح الذي قطع به العراقيون وكثير من الخراسانيين ونص عليه الشافعي.[53]

---

(٥٢) انظر د./ يوسف القرضاوي - دور الزكاة في علاج المشكلة الاقتصادية - مجلة الاقتصاد الإسلامي - بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبدالعزيز السعودية ١٩٨٠ - ص٢٢٧، د / سعيد مرطان مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام - ص ١٨٤ مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٦هـ.

(٥٣) المجموع للنووي - ج٦ ص ١٩٣ ١٩٥، نهاية المحتاج لشمس الدين الرملي - ج٦ ص ١٥٨

وهذا المذهب هو الموافق لما أُثر عن عمر رضي الله عنه فقد نادى بهذا المبدأ بقوله «إذا أعطيتم فأغنوا»[54] مبيناً وجهة النظر في الإعطاء بالإغناء من الزكاة لا مجرد سد الجوعة والرمق.

كما تعمل الزكاة على سد أنواع الحاجات الناشئة عن العجز الفردي أو الخلل الاجتماعي أو الظروف العارضة التي لا يسلم من تأثيرها بشر كما هو واضح من كتاب الإمام الزهري لأمير المؤمنين عمر بن عبدالعزيز عن مواضع السنة من الزكاة «إن فيها نصيباً للزَّمْنَى والمقعدين، ونصيباً لكل مسكين به عاهة لا يستطيع عيلة، ولا تقلباً في الأرض، ونصيباً لمن في السجون من أهل الإسلام، ممن ليس له أحد، ونصيباً لمن يحضر المساجد من المساكين الذين لا عطاء لهم ولا سهم - أي ليس لهم رواتب ولا معاشات منتظمة - ونصيباً لمن أصابه فقر وعليه دين، ولم يكن شيء منه في معصية الله ولا يتهم في دينه، ونصيباً لكل مسافر ليس له مأوى ولا أهل يأوى إليهم فيؤدى ويطعم وتعلف دابته حتى يجد منزلاً أو يقضي حاجته».[55]

ولم يكن هذا الحق قسراً على المسلمين فحسب بل تمتع به أهل الذمة ممن يستظلون بحماية الإسلام، فقد كان يجرى على المحتاج والمتعطل منهم من بيت المال ما يكفيه حتى يستغني.

ومما يدل على ذلك أن خالد بن الوليد رضي الله عنه ذكر في معاهدة الأمان التي عقدها لأهل الحيرة المسيحيين حين كان يقود معارك الفتح في العراق «وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت المسلمين هو وعياله ما أقاموا بدار الإسلام».[56]

وهذا العطاء يعد نوعاً من التأمين الاجتماعي ضد الشيخوخة والمرض والفقر، وغيرها من موجبات البطالة الإجبارية.

---

(٥٤) الأموال لأبي عبيد - ص٥٦٦.

(٥٥) الأموال لأبي عبيد - ص ٥٧٨.

(٥٦) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقي الدين المقريزي -ج١٤٣/١ - ط دار التحرير عن طبعة بولاق ١٢٧٠هـ.

وواضح مما تقدم أن مبتغى الفكر الإسلامي في ذلك هو القضاء على البطالة والحث على العمل.

والإسلام حينما يفعل ذلك إنما يقضي على مرض من الأمراض الخطيرة له آثاره السلبية على كافة نواحي المجتمع وهو البطالة، فالمضطر الذي لا حيلة له في إيجاد العمل مع رغبته فيه وقدرته عليه ينبغي أن تتكفل الدولة بإيجاد العمل له من حصيلة الزكاة إن كان محتاجاً ولا يسلك حد كفايته، ويصرف له ما يكفي حاجته، وأما إذا كان من أصحاب الحرف والمهارات أو قادراً على مزاولة مهنة ما، فيمكن أن يُعطى ما يمكنه من مزاولة مهنته بحيث يعود من وراء ذلك دخلاً مناسباً له ولعائلته.

المبحث الثاني

السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة الاختيارية

البطالة الاختيارية هي بطالة من يقدرون على العمل ولكنهم يجنحون إلى القعود ويستمرئون الراحة، ويؤثرون أن يعيشوا عالة على غيرهم.[٥٧]

فالإسلام يقاوم هؤلاء ولا يرضى عن مسلكهم، وهذه البطالة يأثم فيها الأفراد ويحاسبون عليها يوم القيامة، كما أن هؤلاء لاحظ لهم في الزكاة، حيث إن منح الزكاة لهؤلاء يزيد من البطالة، ويعطل القدرات الإنتاجية لأفراد المجتمع، ويحد مما يمكن أن يحصل عليه مستحقو الزكاة الحقيقيون، يقول ﷺ «لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مِرّة سوي».[٥٨]

---

(٥٧) انظر د / يوسف القرضاوي - مرجع سابق - ص ٢٣٠ - ٢٣٤. د / سعيد مرطان - مرجع سابق ص١٨٥. د / إبراهيم النعمة : العمل والعمال في الفكر الإسلامي - ص ٨٦ - الدار السعودية للنشر والتوزيع - جدة ١٤٠٥هـ.

(٥٨) أخرجه الإمام أحمد في مسنده - ج ١٩٢/٢. والنسائي في سننه من كتاب الزكاة، باب مسألة القوي المكتسب ج٩٩/٥. أبو داود في سننه من كتاب الزكاة - باب من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني ج ٢٨٦/٢ رقم ١٦٣٥ -مع معالم السنن - ط دار الحديث للطباعة والنشر - بيروت ١٣٨٩هـ/١٩٧٠، والترمذي في سننه من كتاب الزكاة - باب من لا تحل له الصدقة ج ٣ / ٤٢ رقم ٦٥٢، وقال: حديث حسن والمرة القوة على الكسب والعمل، والسوي مستوى الخلق والمراد به استواء الأعضاء وسلامتها انظر نيل الأوطار - ج ١٨٠/٤.

ولقد قرر الإسلام محاربة البطالة الاختيارية بالنسبة للقادر على العمل الراغب فيه، وفى المقابل قرر تأكيد الحق في الزكاة بالنسبة للذي المرة السوي الذي لا يجد في الواقع فرصة الكسب الكافي، فعندما قال الماوردي:(٥٩) «ويدفع إلى كل منهما - الفقير والمسكين - ما يخرجه من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى ليواصل تصرفه وكدحه في ميادين التثمير والإنتاج وذلك يقيد بحال كل من لا يستغنى إلا بمائة دينار»(٦٠) ويستفاد من ذلك أمران:

أولهما: أنه ليس المراد إسعاف الفقير والمسكين بضرورات الطعام والشراب، بل المراد رعايتهم باعتبارهم قوة منتجة مثمرة في مجال التجارة والزراعة والصناعة ونحوها، فيمدون بالأموال الكافية ليخرجوا من اسم الفقر والمسكنة حتى يصيروا في مستوى القدرة على استئناف نشاطهم.

ثانيهما: أن تقدير الماوردي للمبلغ الذي يعطى بأنه من دينار إلى مائه دينار من قبيل تصوير مراد الآية بذكر معالم من الأرقام توضحه، وإلا فإن المبلغ قد يزيد على مائة دينار.

ومن ثم فإن الغنى المانع من الزكاة غير الغنى الموجب لها، فمن لا يملك ما يغنيه ولا يقدر على كسب ما يكفيه جاز له الأخذ من الزكاة ولو كان مالكاً للنصاب، إذ الفقر عبارة عن الحاجة، والله سبحانه تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾(٦١) أي المحتاجون، وأن القادر على الكسب ومن عنده المال الذي يكفيه ومن تلزمه نفقته ليس له أخذ الزكاة للحديث سابق الذكر. «لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي»(٦٢)

والإسلام ينكر بطالة الكسول على عدم عمله ويحاسب الفرد والدولة على ذلك. يقول الماوردي - رحمه الله -. «وإذا تعرض للمسألة ذو جلد وقوة على العمل زجره وأمره

(٥٩) الأحكام السلطانية للماوردي - ص ١٠٨.

(٦٠) المرجع السابق.

(٦١) سورة فاطر الآية [١٥].

(٦٢) انظر المغني لابن قدامة -ج٢ ص ٤٩٥، فتح القدير للكمال بن الهمام - ج٢ ص ٢٦٩، حاشية ابن عابدين - ج٢ ص ٣٤٧.

أن يتعرض للاحتراف بعمله – أي ولي الأمر – فإن أقام على المسألة عزره حتى يقلع عنها».[٦٣]

ويروى الصوفية أن شقيقاً البلخي أحد الصالحين ذهب في رحلة تجارية يضرب في الأرض ويبتغي من فضل الله، وقبل سفره ودع صديقه الزاهد المعروف إبراهيم بن أدهم، حيث يتوقع أن يمكث في رحلته مدة طويلة، ولكن لم يمض إلا أيام قليلة حتى عاد شقيق البلخي وراء إبراهيم في المسجد فقال له متعجباً: ما الذي عجل بعودتك؟ قال شقيق: رأيت في سفري عجباً فعدلت عن الرحلة قال إبراهيم: خيرا ماذا رأيت؟ قال شقيق: أويت إلى مكان خرب لأستريح فيه فوجدت به طائراً كسيحاً أعمى فعجبت وقلت في نفسي: كيف يعيش هذا الطائر في هذا المكان النائي وهو لا يبصر ولا يتحرك؟ ولم ألبث إلا قليلاً حتى أقبل طائر أخر يحمل له الطعام في اليوم مرات حتى يكتفي فقلت: إن الذي رزق هذا الطائر في هذا المكان قادر أن يرزقني وعدت من ساعتي. فقال إبراهيم: عجباً لك يا شقيق، لماذا رضيت لنفسك أن تكون مثل الطائر الأعمى الكسيح الذي يعيش على معونة غيره، ولم ترض أن تكون مثل الطائر الاخر الذي يسعى على نفسه وعلى غيره من العميان والمقعدين؟ أما علمت أن اليد العليا خير من اليد السفلى؟ فقام شقيق إلى إبراهيم وقبل يده، وقال: أنت أستاذنا يا أبا إسحاق وعاد إلى تجارته.[٦٤]

وهكذا فإن الإسلام يرفع من شأن صاحب العمل ولا يريد لأتباعه أن يكونوا عالة على غيرهم، وإنما يدفعهم إلى العمل والأخذ بالأسباب، ولا يرضى لهم الخمول والكسل والتسكع على الأبواب.

المبحث الثالث

السياسة المالية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة التعبدية

البطالة التعبدية هي البطالة التي دفع إليها تصور معين لمبادئ الدين، أي أن يفهم الإنسان أن بعض مبادئ الدين تستدعي ترك العمل، وبالتالي فلا يعمل. ومبادئ الإسلام

(٦٣) الأحكام السلطانية للماوردي – ص ٢٤٨.

(٦٤) مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام – د./ يوسف القرضاوي – ص ٤٥.

واضحة الدلالة في هذه الاتكالية، وهي من أخطر ما يفتت عضد الكيان الإسلامي. والتوكل الذي يركن إليه دعاة الفقر مرفوض شرعاً.[65]

قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾[66]، وقال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[67]، وقال تعالى: ﴿فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾[68] وغيره كثير.

والتوكل لغة: هو إظهار العجز والاعتماد على الغير، وواكل فلان إذا وضع أمره مُتكلاً على غيره». ورجل وكل، ووكلةٌ وتكلة، ومواكلٌ. عاجز كثير الاتكال على غيره.[69]

واختلف العلماء في حقيقة التوكل، فنقل القرطبي عن سهل بن عبدالله أنه سئل عن التوكل، فقال: قالت فرقة: الرضا بالضمان، وقطع الطمع عن المخلوقين، وقال قوم: التوكل ترك الأسباب والركون إلى مسبب الأسباب، فإذا شغله السبب عن المسبب زال عنه اسم التوكل، قال سهل: من قال إن التوكل يكون بترك السبب فقد طعن في سنة رسول الله ﷺ؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّبًا﴾[70] فالغنيمة اكتساب، وقال تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾[71] فهذا عمل، وقال ﷺ: «إن الله يحب العبد المحترف»[72]

---

(٦٥) لمزيد من التفاصيل انظر تلبيس إبليس لعبدالرحمن بن الجوزي - ص ٢٧٨، مكتبة الإيمان، التراتيب الإدارية لعبدالحي الكتاني - ج٢/٢٢ - دار الكتاب العربي بيروت، الإسلام والتنمية الاقتصادية د./ شوقي دينا - ص ٣١٠: ٣١٢ - ط دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٧٩.

(٦٦) سورة آل عمران الآية [١٢٢].

(٦٧) سورة المائدة الآية [٢٣].

(٦٨) سورة يونس الآية [٧١].

(٦٩) لسان العرب مادة وكل - ج ١١/٧٣٥ - ط دار الفكر.

(٧٠) سورة الأنفال الآية [٦٩].

(٧١) سورة الأنفال الآية [١٢].

(٧٢) قال الزركشي في سنده أبو الربيع، متروك . انظر كشف الخفا للعجلوني ج ١٦٢/٢، وقال المنذري في الترغيب والترهيب - ٥٢٤/٢ رواه الطبراني في الكبير والبيهقي وابن أبي الدنيا في صلاح المال رقم ٢٠٣ ص ٢٣٩.

وكان أصحاب رسول الله ﷺ يُعرضون على السرية.[73] قال القرطبي وقال غيره - أي غير عبدالله بن سهل - وهذا قول عامة الفقهاء، وأن التوكل على الله هو الثقة بالله والإيقان بأن قضاءه ماض، واتباع سنة نبيه ﷺ في السعي فيما لابد منه من الأسباب من مطعم ومشرب وتحرز من عدو وإعداد الأسلحة واستعمال ما تقتضيه سنة الله تعالى المعتادة.

وإلى هذا ذهب محققو الصوفية، لكنه لا يستحق اسم التوكل عندهم مع الطمأنينة إلى تلك الأسباب والالتفات إليها بالقلوب، فإنها لا تجلب نفعاً ولا تدفع ضراً، بل السبب والمسبب فعل الله تعالى، والكل منه بمشيئة، ومتى وقع من المتوكل ركون إلى تلك الأسباب فقد انسلخ عن ذلك الاسم، ثم المتوكلون على حالين:

الأول: حال المتمكن في التوكل فلا يلتفت إلى شيء من تلك الأسباب بقلبه، ولا يتعاطاه إلا بحكم الأمر. **الثاني:** حال غير المتمكن وهو الذي يقع له الالتفات إلى تلك الأسباب أحياناً غير أنه يدفعها عن نفسه بالطرق العلمية، والبراهين القاطعة، والأذواق الحالية، فلا يزال كذلك إلى أن يرقيه الله بجوده إلى مقام المتوكلين المتمكنين، ويلحقه بدرجات العارفين».[74]

والسيرة الراشدة في حياة الصحابة والتابعين واضحة الدلالة في تصحيح المفاهيم الخاطئة، ومن ذلك ما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل اليمن حين سألهم من أنتم؟ قالوا نحن متوكلون. قال: كذبتم، ما أنتم متوكلون، إنما التوكل رجل ألقى حبة في الأرض وتوكل على الله.[75]

وقال رضي الله عنه -أيضاً- لأناس فارغين لا يعملون سأل عنهم فقيل له «هم المتوكلون. فقال كذبوا هم المتأكلون الذين يأكلون أموال الناس بالباطل»[76]، وقال رضي الله عنه «لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق وهو يقول: اللهم ارزقني، وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة».[77]

(٧٣) السرية: طائفة من الجيش يبلغ أقصاها أربعمائة، سموا بذلك لأنهم يكونون خلاصة العسكر وخيارهم من الشيء السري النفيس.
(٧٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي - ج٣/ ١١٢، ١١٣.
(٧٥) تلبيس إبليس لابن الجوزي - ص ٢٧٨.
(٧٦) المرجع السابق.
(٧٧) المرجع السابق.

والتوكل لا ينافي الأسباب، ولا ينافي الاحتراز، ولا ينافي الكسب، فالتوكل على الله هو تعليق القلب بالخالق مسبب الأسباب مع مباشرة الأسباب التي أمر بها الله تعالى، فهذا هو التوكل الحقيقي على الله، وهو المطلوب في الإسلام وهو ظاهرة إيمانية خلقية.

السبل الإسلامية الممكنة لمعالجة البطالة التعبدية :

وضع الإسلام من السبل والسياسات ما يكفل معالجة هذه الظاهرة الشاذة، وبعض هذه السياسات يتمثل في معالجة أدبية، وبعضها أوامر ملزمة وبعضها إجراءات عملية.[٧٨]

أما المواجهة الأدبية فهي عبارة عن ترسيخ قيمة اجتماعية هي احتقار المجتمع والدولة للعاطل بإرادته .. يقول عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – إني لأرى الرجل فيعجبني فأقول. له حرفة؟ فإن قالوا: لا، سقط من عيني.[٧٩]

أما الأوامر الملزمة: فذلك بأن تأمر الدولة الأفراد بالعمل .. يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه «يا معشر الفقراء ارفعوا رؤوسكم واتجروا فقد وضح الطريق، فاستبقوا الخيرات ولا تكونوا عيالاً على المسلمين».[٨٠]

والإجراءات العملية منها: قطع المعونة والمساعدة عن كل من يقدر على العمل فعندما وجد الفاروق عمر رضي الله عنه سائلاً يحترف السؤال ومعه مخلاة فيها طعام، أخذها منه وطرحها لإبل الصدقة ونهره.[٨١]

وهكذا وضعت الدولة الإسلامية هذه المشكلة موضعها الصحيح، وعملت على تطهير المجتمع منها.

---

(٧٨) د./ زين بن محمد الرماني – كيف عالج الإسلام البطالة – ملحق مجلة الأزهر – عدد ربيع الآخر ١٤٢١م – ص ٣٨.

(٧٩) كنز العمال للمتقي – ج٤/رقم ٩٠٠٨.

(٨٠) مناقب عمر بن الخطاب لابن الجوزي – ص ١٩٣ – ط دار الكتب العلمية – بيروت.

(٨١) د./ شوقي دنيا – الإسلام والتنمية الاقتصادية – ص ٣١٤.

المبحث الرابع

السياسة المالية الإسلامية

ومواجهة تحديات البطالة الانكماشية والاحتكاكية

البطالة الانكماشية - كما سبق - هي البطالة التي ترجع إلى أسباب اقتصادية تتمثل في انكماش حجم النشاط في بعض الصناعات، وقلة الطلب على العمل بالنسبة للمعروض منها.

أما البطالة الاحتكاكية فهي البطالة التي تحدث بسبب التحولات في الأعمال والمهن.

والملاحظ أن البطالة الانكماشية والاحتكاكية تنشأن من عدم وجود العدد الكافي من الوظائف في المجتمع، وقد عالج الإسلام هذا الوضع عن طريق عدة سياسات أهمها:

١- النهي عن اكتناز الأموال.

٢- الحض على الإنفاق في السراء والضراء.

٣- الحض على تعلم الحرف والمهن.

المطلب الأول

النهـــي عن اكتناز الأمـــوال

الاكتناز[٨٢] بمعناه الاقتصادي هو الاحتفاظ بالأرصدة النقدية في شكل ودائع عاطلة، أو هو ذلك الجزء من الدخل الذي لا يستهلك، أي يعطل ولا يعاد استثماره، وإنما يحتفظ به في صورة غير مستغلة اقتصادياً.[٨٣]

---

(٨٢) الاكتناز لغة الكنز، وهو المال المدفون، وهو تسمية للمصدر' لأن الكنز من الفعل كنز، ومصدره كنز، وهو يعني الجمع والادخار. انظر: لسان العرب مادة «كنز» - ج٥/٣٩٣٧.

(٨٣) انظر د./ عبدالمنعم راضي - النقود والبنوك ص١٧، د./ عطية عبدالحليم صقر - دراسات مقارنة في النقود - ص ٤٠٩، د./ علي لطفي - التنمية الاقتصادية - ص ١٥، د./ محمد شافعي - التنمية الاقتصادية - ص ٤٠ - ط دار النهضة العربية، د./ سهير محمود معتوق - التنمية والتخطيط الاقتصادي - ص ٢٤٥٦ - مكتبة عين شمس ١٩٨٤.

وفي الشريعة الإسلامية الكنز غير المشروع هو: ما كان من شأنه إخراج المال عن وظيفته الشرعية وإهانته في حبسه عن الإنفاق في كل ما أحل الله[84]، وقد توعد الله المكنزين لأموالهم بالعذاب الشديد، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[85]

وروى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال. قال رسول الله ﷺ «من آتاه الله مالاً فلم يؤد زكاته مُثل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة ثم يأخذ بلهمزتيه - يعني شدقيه - ثم يقول: أنا مالك أنا كنزك. ثم تلا هذه الآية: ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ﴾[86]»[87]

قال القرطبي في تفسير هذه الاية: نزلت هذه الآية في وقت الشدة، وضعف المهاجرين وقِصر يد رسول الله ﷺ عن كفايتهم ولم يكن بيت المال يشبعهم، وكانت السنون الجوائح هاجمة عليهم، فنهوا عن إمساك شيء من المال إلا على قدر الحاجة، ولا يجوز ادخار الذهب والفضة في مثل ذلك الوقت، فلما فتح الله على المسلمين ووسع عليهم أوجب ﷺ في مائتي درهم خمسة دراهم، وفي عشرين ديناراً نصف دينار، ولم يوجب الكل، واعتبر مدة الاستنماء، فكان ذلك منه بياناً ﷺ.[88]

وظاهر هذه الآية كما قال العلماء: الوعيد على من كنز ولا ينفق في سبيل الله ويتعرض للواجب وغيره، غير أن صفة الكنز لا ينبغي أن تكون معتبرة فإن من لم يكنز، ومنع الإنفاق في سبيل الله فلابد وأن يكون كذلك، إلا أن الذي يخبأ تحت الأرض هو الذي يمنع إنفاقه في الواجبات عُرفا، فلذلك خص الوعيد به.[89]

---

(٨٤) انظر لأستاذنا د./ نصر فريد واصل – آفاق استثمار الأموال وطرقها في الإسلام – ص٢٥ – مكتبة الصفا – القاهرة.

(٨٥) سورة التوبة الآية [٣٤].

(٨٦) سورة آل عمران الآية [١٨٠]

(٨٧) أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة – باب إثم مانع الزكاة –ج٢/١٠٦، ومسلم في صحيحه من كتاب الزكاة باب إثم مانع الزكاة – ج٣/٧٥.

(٨٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي – ج ٥/١٥٦.

(٨٩) المرجع السابق.

مضار الاكتناز الاقتصادية:

يعتبر الاكتناز من العقبات التي تعوق تنمية الاقتصاديات المتخلفة وتعرقل انطلاقها في مضمار التنمية، ذلك أن هذه الاقتصاديات تعاني من انخفاض مستوى الدخول فيها، وبالتالي انخفاض مستوى الادخار في الجزء الباقي من الدخل بعد الاستهلاك، ويزيد من صعوبة هذه المشكلة عدم توجيه هذه المدخرات المتواضعة إلى استثمارات إنتاجية. وإنما يوجه جزء يعتد به منها يسمى بالاستثمارات السلبية Passive investments وتتمثل في اكتناز الذهب وتشييد المباني الفاخرة وشراء الأراضي كنوع من المضاربة، وليس لرفع إنتاجيتها، واكتناز أرصدة العملات الأجنبية.[٩٠]

وقد قدر البعض نسبة الاكتناز في بعض الاقتصاديات المتخلفة بنحو ١٠٪ من الدخل القومي.[٩١]

وهكذا يؤدي تسرب جزء يعتد به من موارد المجتمع بالاكتناز أو بالاستثمار السلبي إلى تقليل حركة التدفق الدائري للدخل مما يولد معدل نمو أقل ممّا إذا أطلق المال المكنوز، ودفع به إلى التداول.[٩٢]

وعلى الرغم من أن الاكتناز يتضمن الاحتفاظ بالأرصدة النقدية في شكل ودائع عاطلة فإن هذا الاكتناز لا يشكل بالضرورة ضياعاً مطلقاً للموارد المالية، نظراً لاحتفاظ الفرد منها لدافع الاحتفاظ مثلاً وتكون العوائد الاسمية للأرصدة العاطلة صفراً، بينما تكون العوائد الفعلية سالبة في عالم تتصاعد فيه الأسعار، الأمر الذي يؤدي إلى هبوط قيمة النقود، وهكذا فإن هذه العوائد الفعلية السالبة هي تكاليف حقيقية يتضمنها الاحتفاظ بالاحتياطيات النقدية العاطلة، ويمكن لأفراد المجتمع تفادي ذلك باستثمار أموالهم استثماراً شرعياً. هذا من جانب.

---

(٩٠) د./ محمد زكي شافعي – التنمية الاقتصادية – مرجع سابق – ص٤٠.

(٩١) د./ علي لطفي – التنمية الاقتصادية – مرجع سابق – ص١٥.

(٩٢) د./ أبو بكر الصديق عمر متولي + د./ شوقي إسماعيل شحاتة – اقتصاديات النقود في إطار الفكر الإسلامي – ص ٢٦ – مكتبة وهبه – ط أولى – ١٩٨٣.

ومن جانب آخر فإن حبس المال عن التداول يصيب النشاط الاقتصادي بالانكماش أو الكساد، وهو ما أكدته نظريات الاقتصاد عموما، فقد توصلت إلى ما يترتب على اكتناز أحد موارد المجتمع – وخاصة رأس المال الفردي والحكومي – من آثار سلبية على مستوى النشاط الاقتصادي، حيث يهدد الاحتفاظ بجزء من الدخل في صورة مدخرات لا يعاد استثمارها – أي اكتناز – بنفس مستوى النشاط الاقتصادي، أي حدوث انكماش أو كساد.[٩٣]

وهو المعنى الذي أكده ابن خلدون منذ أكثر من ستة قرون حينما ذكر أن المال متردد بين الرعية والسلطان منهم إليه، وإليه منهم، فإذا حبسه السلطان فقدت الرعية سنة الله في عباده.[٩٤]

كما أورد ابن خلدون نص الكتاب المشهور الذي كتبه طاهر بن الحسين لابنه عبدالله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة – مدينة على الفرات – ومصر وما بينهما، قال له: «....واعلم أن الأموال إذا كنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم نمت وزكت، وصلحت به العامة وبرحت به الولاية وطاب به الزمان واعتقد فيه العز والمنفعة، فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله».[٩٥]

الأدوات الإسلامية لمحاربة الاكتناز والحد منه:

١- توجيه المدخرات نحو سبل الاستثمار التي تحقق بها مصلحة كل من الفرد والمجتمع وذلك من خلال إلغاء الاكتناز والبخل، وفرض الزكاة على الأموال غير المستثمرة في أصول عينية ثابتة، وإدخال الربحية الاجتماعية والثواب الأخروي إلى جانب الربح المباشر من الإنتاج في تقرير القيام بالمشروعات الاستثمارية المختلفة وتوفير الضمانات الكافية للمستثمرين، والحد من تقلبات الأسعار، ومنع الاحتكار، وتوفير

---

(٩٣) د./ عبدالحميد الغزالي – مقدمة في الاقتصادات الكلية – ص ٢٨٥.

(٩٤) المقدمة لابن خلدون – ص ٥٤٦: ٥٤٧.

(٩٥) المرجع السابق.

المنافسة، وإلغاء المقامرة وتدخل الدولة في تحقيق ذلك، فضلاً عن تملك الفقراء لوسائل الإنتاج عن طريق الزكاة.(٩٦)

٢- النهي عن تعطيل الأموال العينية أو النقدية بالاكتناز، حتى ولو كان مالاً وضع في مسجد أو مشهد ولا ينتفع به.

ومن ذلك ما ذكره صاحب الروضة الندية الإمام القنوجي:

«من وضع مالاً في مسجد أو مشهد لا ينتفع به أحد جاز صرفه إلى أهل الحاجات ومصالح المسلمين، ومن ذلك ما يوضع في الكعبة ومسجد الرسول ﷺ لحديث عائشة في صحيح مسلم. قالت. سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية أو قال بكفر لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله».(٩٧)

والحديث يدل على جواز إنفاق ما في الكعبة إذا زال المانع، وهو حداثة عهد الناس بالكفر، وقد زال واستقر بالإسلام، فإذا كان هذا هو الحكم في الأموال التي في الكعبة، فالأموال التي في غيرها من المساجد أولى بفحوى الخطاب».(٩٨)

وذكر الإمام الشوكاني – رحمه الله – ما نصه: «فمن وقف على مسجده ﷺ أو على الكعبة أو على سائر المساجد شيئاً يبقى فيها ولا ينتفع به أحد فهو ليس بمتقرب ولا متصدق بل هو كانز».(٩٩)

والحكمة من ذلك هي أن الله تعالى إنما خلق الأموال لإعانة العباد على عبادة الله(١٠٠)

(٩٦) د./ محمد عبدالمنعم عفر – التخطيط والتنمية الاقتصادية في الإسلام – ص ١٧٣، ١٧٤.

(٩٧) أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه ج ١/ ٤٠ ط دار الفكر، ومسلم في صحيحه من كتاب الحج – باب نقض الكعبة ج ٢/ ٩٦٨ رقم ٣٩٨، وأحمد في مسنده ج ٦/ ٥٧.

(٩٨) الروضة الندية للقنوجي – ج٢/ ١٦٠.

(٩٩) نيل الأوطار للإمام الشوكاني – ٨/ ٣٦.

(١٠٠) السياسة الشرعية لابن تيمية – ص ٣٢ – المطبعة السلفية.

وتنفيذ أمره سبحانه وتعالى بتعمير الأرض عن طريق استثمارها في النشاط الإنتاجي، وليس عن طريق اكتنازها في دور العبادة.

٣- إيجاب الزكاة في المال النامي بالقوة أو بالفعل، فلو لم تجب الزكاة فيه، ولو لم يكن له نماء بالفعل لأدى ذلك إلى اكتنازه.(١٠١)

ومعنى ما تقدم أن الزكاة تحارب الاكتناز وتقاوم حبس المال عن التداول، كما أنها وقاية للمسلم من الشح، وتطهير لنفوس المدخرين وأموالهم من خلال مشاركتهم لباقي أفراد المجتمع. كذلك فإن الزكاة واجبة في كل مال الفرد سواء كان تحت يده أم مودعاً لدى غيره، فإن الاحتفاظ بالمال في شكل وديعة لا يتصرف فيها الأخرون أو تقسيمه على أولاد صاحب المال، أو إقراضه لا يعفي الفرد من أداء حق الزكاة فيه، ومن ذلك حث على عدم الاحتفاظ بأي جزء من الثروة في صورة موارد عاطلة خشية أن تأكله الزكاة.

ومن ناحية المصارف فإن الزكاة تحارب الاكتناز بأكثر من وجه:

أ- تشجيع الإنفاق الاستهلاكي بإعطائها لمن هم في حاجة مباشرة إليها كالفقراء والمساكين وابن السبيل - وهم فئات ذات ميل حدي للادخار منخفض.

ب- تشجيع الوفاء بالالتزامات المادية كالديون، ويبدو ذلك واضحاً حينما تعطى للغارمين وفي سبيل الله.

ج- كسر اكتناز قوى إنتاجية وذلك حينما تعطى لتحرير الرقبة.

٣- تحويل المودعين لأموالهم إلى ملاك مشاركين في المؤسسات المالية التي تقوم بدورها بعمليات استثمار الموارد المالية على أساس المشاركة في الأرباح.

٤- تشجيع المضاربة التي من شأنها الاستقرار المالي والنقدي، وهي: عقد شركة في الربح بمال من جانب (رب المال) وعمل من جانب أخر (المضارب) أما المضاربة التي تؤدي إلى تراكم الأرصدة وانتهاز فرص الربح الفاحش فهي ممنوعة شرعاً.

من شأن كل هذه الوسائل خلق العدد الكافي من الوظائف في المجتمع.

---

(١٠١) وفي هذا المعنى يقول الزيلعي «إن الواجب جزء من الفضل لا من رأس المال لقوله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ البقرة.٢١٩ العفو أي الفضل - انظر تبيين الحقائق للزيلعي -٢٥٣/١، وذلك لأن إخراج الزكاة من المال دون العمل على تنميته فعلاً يصبح عقاباً على الاكتناز؛ حيث يؤخذ مقدار الزكاة من رأس المال فيؤدي إلى القضاء عليه في فترة محدودة تقل عن أربعين سنة.

المطلب الثانــي

الحض على الإنفاق في السراء والضراء

لما نهى الله تعالى عن كنز المال وحبسه عن التداول والإنتاج، أمر بالإنفاق في سبيله في السراء والضراء، والمال الذي في أيدي أصحابه ليس امتلاكاً بالمعنى المطلق، وإنما هو وديعة أو وظيفة شرعية، أو هو مملوك ملكية مجازية، إذ المالك الحقيقي لكل الأموال هو الله سبحانه وأنه سيحاسب المكتسب للمال، أو الحائز المتصرف فيه حساباً عسيراً.

وقد عبر الإمام الزمخشري عن هذا المعنى أدق تعبير عند تفسيره لقوله تعالى **﴿وأَنفِقُوا مِمَّا جعلكُمْ مُسْتخلَفِين فيه﴾**[102]. إن الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بجعله وإنشائه، وإنما مولّكم إياها وخولكم الاستمتاع بها وجعلكم خلفاء في التصرف فيها، فليست هي أموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلا بمنزلة الوكلاء والنواب. فأنفقوا منها في سبيل الله وليهن عليكم الإنفاق منها، كما يهون على الرجل النفقة في مال غيره».[103]

وانطلاقاً من هذا المعنى تأتي دعوة الإسلام إلى ضرورة الإنفاق في السراء والضراء، قال تعالى **﴿الَّذين يُنفِقُون فِي السَّرَّاء والضَّرَّاء والْكَاظمِين الْغيْظ والْعافِين عن النَّاسِ وَاللَّهُ يُحبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾**[104]

وللعلماء في تفسير السراء والضراء آراء متعددة: فمنهم من قال السراء أي اليسر، والضراء أي العسر، قاله ابن عباس رضي الله عنهما، وقال الضحاك: السراء والضراء الرخاء والشدة.[105]

ومن الثابت أن النفقة - خصوصاً الإنتاجية - تخلق المزيد من فرص العمل وتفسح الطريق أمام زيادة الدخول. كذلك تؤثر هذه النفقات على الإنتاج من حيث تأثيرها على

(١٠٢) سورة الحديد الآية [٧].

(١٠٣) انظر: الكشاف للزمخشري - ج٢/٤٣٤.

(١٠٤) سورة آل عمران الآية [١٣٤].

(١٠٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي - ١٢٨/٣.

رغبة الأفراد في العمل، فقد تؤدي هذه النفقات إلى زيادة الرغبة في العمل بسبب ما تحققه هذه النفقات من رفع للروح المعنوية ولثقته بأن الدولة ستؤمنه ضد مخاطر المستقبل.

وقد يدعي البعض أن نفقات الضمان الاجتماعي قد تشجع الأفراد على البطالة اعتماداً على أن الشخص القادر يستطيع أن يحصل على حد الكفاية من الزكاة. ولكن هذا القول مردود بأن الضمان الاجتماعي هو الطريق الأخير الذي يلجأ إليه لسد حاجته.

فالإسلام يوجب على كل فرد أن يزاول عملاً نافعاً يدر عليه دخلاً يسد به حاجته وينفق منه على نفسه وأسرته، ويقدم ما يساهم به في الإنفاق العام، فإذا عجز الفرد عن مزاولة عمل لسبب خارج عن إرداته، فإن الإسلام يوجب نفقته على أحد أقاربه الذين يرثونه إذا مات، فإذا لم يكن له قريب تجب عليه نفقته فإن نظام الضمان الاجتماعي الذي تقوم به الدولة عن طريق الزكاة هو الوسيلة لتحقيق المستوى المعيشي اللائق لكل إنسان.[١٠٦]

المطلب الثالث

الحض على تعلم الحرف والمهن

يحض الإسلام على تعلم الحرف والمهن، فالحرفة أمان من الفقر، ويزخر القرآن الكريم بالآيات الدالة على الصناعات والحرف المختلفة مما يؤكد أهميتها كعمل منتج نافع.

ففي مجال صناعة اللحام قال تعالى في شأن ذي القرنين: **﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾**[١٠٧]

وفي مجال صناعة الأسلحة، قال تعالى في شأن نبيه داود: **﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ(*)أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي**

(١٠٦) انظر د / زكريا محمد بيومي – المالية العامة الإسلامية – ص ٤٧٤، ٤٧٥ – ط دار النهضة العربية، د./ يوسف إبراهيم يوسف – النفقات العامة في الإسلام – ص ١٨٧ وما بعدها، د./ محمد شوقي الفنجري – المذهب الاقتصادي في الإسلام – ص١٨٢ وما بعدها.

(١٠٧) سورة الكهف الآية [٩٦].

السَّرْدِ﴾[108]، وقال تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾[109]، وقال تعالى. ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ﴾[110]

وفي مجال التجارة وصناعة السفن قال تعالى في شأن نوح عليه السلام. ﴿ويَصْنَعُ الْفُلْكَ وكُلَّما مرَّ عليْهِ مَلأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كما تَسْخَرُونَ﴾[111]

وفي مجال الصناعات الزراعية قال تعالى – في شأن الخمر قبل تحريمها -. ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾[112] وغيره كثير.

ويضاف إلى ما تقدم ما جاء في كتاب أمير المؤمنين علي رضي الله عنه لواليه على مصر «ثم استوصى بالتجار وذوي الصناعات وأوصى بهم خيرا. المقيم منهم والمضطرب بماله، والمترفق ببدنه، فإنهم مواد المنافع، وأسباب المرافق، وجلاً بها من المباعد المطارح في برك وبحرك

أما الإمام الغزالي – رحمه الله تعالى – فقد اعتبر تعلم أصول الصناعات فرض كفاية، إذ قال في إحياء علوم الدين. إن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفاية كالفلاحة والحياكة والسياسة بل والحجامة والخياطة، فلو خلا البلد من الحجام لسارع الهلاك إليهم.[113] وبطبيعة الحال لا يقف الهلاك على إهمال الحجامة، وإنما هي مثال لضرورة النمو الاقتصادي المتوازن الذي لا تهمل فيه الصناعة أو غيرها لحساب المغالاة في نشاط أخر.

(١٠٨) سورة سبأ الآية [١١-١٠].

(١٠٩) سورة الأنبياء الآية [٨٠].

(١١٠) سورة النحل الآية [٨١].

(١١١) سورة هـود الآية [٣٧].

(١١٢) سورة النحل الآية [٦٧].

(١١٣) إحياء علوم الدين للغزالي – ج ٨٤/١.

ولقد ورد الكثير من النصوص التي تحث على الاحتراف وترغب فيه، ومن بين هذه النصوص قوله ﷺ: «إن الله عز وجل يحب المحترف»(١١٤)، وعن أبي عامر قال: قال رسول ﷺ «من بات وانياً في طلب الحلال بات الله عز وجل عنه راض»(١١٥) وغيره كثير.

فهذه الأحاديث النبوية الشريفة تؤكد وتظهر حرص الإسلام على أتباعه، ودعوته لهم لتعليم المهن التي تكفل لهم العيش الهنيء وترتفع بهم من مهاوي الفقر وآلامه، وتدعو إلى إعزاز النفس وحفظها من الامتهان، و تمقت البطالة و التواكل والاستجداء وتحث على العمل والكسب بالطرق المشروعة ولو أدت إلى اقتحام المخاطر وركوب متن الأهوال..

وتعلم المهنة لا يعتبر قصراً على من لا مورد له سواها، بل إن المسلم مطالب بتعلمها أياً كان وضعه ومهما كان مورده، مع الاختلاف في طبيعة هذه المهنة أو التخصص من إنسان لآخر وحسب احتياج المجتمع، وذلك حتى تستقيم الحياة في المجتمع الإسلامي وتزدهر بتكافل أبنائه وتعاونهم في جميع المجالات، لهذا فقد كان عمر رضي الله عنه يحث الناس - فقراء وأغنياء - على تعلم المهنة ويبين لهم سبب ذلك فيقول: «تعلموا المهنة فإنه يوشك أن يحتاج أحدكم إلى مهنته»(١١٦) وورد أن عيسى عليه السلام قال: «إن الله عز وجل يحب العبد يتعلم المهنة يستغني بها عن الناس، ويكره العبد يتعلم العلم يتخذه مهنة».(١١٧)

وقد اعتبر تعلم المهنة من المروءة التي لابد للمسلم أن يتحلى بها، فهذا معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه يسأل عمرو بن العاص - رضي الله عنه - عن المرءوة؟ فيقول له «هي العفة والحرفة».

---

(١١٤) سبق تخريجه.

(١١٥) رواه الطبراني في الأوسط ولفظه «من أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفوراً له» وقال الهيثمي فيه جماعة لم أعرفهم انظر: مجمع الزوائد - ٤/٦ وأورده السيوطي في الجامع الصغير (ضعيف الجامع -٥/١٨٠) وقال الألباني: ضعيف، والمنذري في الترغيب والترهيب - ٢/٥٢٤ من كتاب البيوع، وقال: رواه الطبراني في الأوسط.

(١١٦) أورده ابن الجوزي في مناقب عمر ص ١٩٨، وابن أبي الدنيا في صلاح المال ص ٢٩٤ رقم ٣١٥.

(١١٧) أورده ابن أبي الدنيا في صلاح المال - ص ٢٩٣ رقم ٣١٤.

وأنشد بعضهم شعراً:

إذا المرء لم يطلب معاشاً ولم يتحاشى من طول الجلوس
جفاه الأقربون وصار كلاً[120] على الإخوان كالثوب اللبيس[118]
وما الأرزاق عن جلد[121] ولكن بما قدر المقدر للنفوس[119]

وقال أبو الأسود الدؤلي:

وما طلب المعيشة بالتمني ولكن ألق دلوك في الدلاء
يجيء عليها يوماً ويوماً يجئ بحمأة[122] وقليل ماء[123]

وفي كل ما تقدم دليل على تقديس الإسلام لتعلم أصول الحرف والمهن، وفي ذلك حد لمشكلة البطالة وتقليل لآثارها الضارة بالمجتمع.

(١١٨) اللبيس: يقصد به الخلق لكثرة لبسه.

(١١٩) أورده ابن أبي الدنيا في صلاح المال – ص ٢٥٧ رقم ٣٨.

(١٢٠) كلاً: أي ثقيلاً ومتحاملاً على غيره – ترتيب القاموس المحيط – ٧٥/٤.

(١٢١) الجلد: الشدة والقوة، والصلابة – المصدر السابق – ٥١٣/١.

(١٢٢) الحمأة: الطين الأسود المنتقى – ترتيب القاموس المحيط – ٧٠٢/١.

(١٢٣) صلاح المال لابن أبي الدنيا – ص ٢٥٧ رقم ٢٣٩.

الفصل الثالث

السياسة الاقتصادية الإسلامية ومواجهة تحديات البطالة

من الثابت أن الإسلام لا يدع علاج البطالة للفروض النظرية والسياسات العامة، ولكنه يضع لذلك منهجاً سديداً يحقق المقصود الإسلامي من استخلاف الإنسان في الأرض – وهو عمارة الكون – ويتأتى ذلك بصورة واضحة من خلال زيادة مستوى التشغيل للعاطلين وإرشادهم إلى العمل، والنهي عن المسألة والكدية والتسول ونحو ذلك. ولا يخفى بطبيعة الحال الأثر الاقتصادي للزكاة في هذا المجال، وهو ما سنحاول التأكيد عليه، وذلك في مباحث أربعة:

المبحث الأول: الزكاة ورفع مستوى التشغيل.

المبحث الثاني: تشغيل العاطلين وإرشادهم إلى العمل.

المبحث الثالث: سد أبواب الاستجداء والتسول.

المبحث الرابع: تجنب الآثار السلبية المترتبة على تفتيت الملكية (الخصخصة).

المبحث الأول

رفع مستوى التشغيل من خلال فريضة الزكاة

للزكاة دور إيجابي في رفع مستوى التشغيل، من خلال التأثير في كل من العوامل المتعلقة بجانب العرض وجانب الطلب.

وبالنسبة للبطالة المقنعة المنتشرة في الاقتصاديات الفقيرة، رأينا أنها تنشأ نتيجة انخفاض عرض عناصر الإنتاج المتعاونة مع عنصر العمل، وهما العمل والأرض ورأس المال، بالإضافة إلى ما يتسم به العنصر البشري في هذه الاقتصاديات من انخفاض الإنتاجية نظراً لما يعانيه الأفراد من انخفاض المستوى الصحي والتعليمي والثقافي، وعدم القدرة على التكيف مع وسائل الإنتاج المتطورة[١٢٤]، مما يؤدي إلى تكدس قوة العمل في قطاعات الإنتاج الزراعية والحكومية، حيث تكون الإنتاجية الحدية لنسبة كبيرة من الأفراد قريبة من الصفر، أو مساوية له، وتسهم الزكاة في التخفيف من هذا النوع من البطالة، عن طريق زيادة عناصر الإنتاج المتعاونة مع عنصر العمل.

فللزكاة دور في زيادة الحافز على الاستثمار، وزيادة مستوى الاستثمارات في المجتمع، مع المحافظة على الاستثمارات الموجودة فعلا، وتشمل هذه الاستثمارات كلاً من عنصر رأس المال والأرض، مما يؤدي إلى زيادة الطاقة الإنتاجية للاقتصاد، وخلق فرص عديدة في مجالات إنتاجية بعيدة عن المجالات التقليدية المتميزة بانخفاض الإنتاجية الحدية للعامل.

أما بالنسبة للعنصر البشري، فإن تطبيق فريضة الزكاة يرفع من مستوى إنتاجيته، فضلاً عن أنه يزيد من إقباله على العمل، وذلك بإمداده برأس المال اللازم لشراء مقومات الحرفة، إن كانت له حرفة أو مزاولة أي عمل أخر مشروع.

---

(١٢٤) راجع:

- Myrdal: Asian Drama; op.cit. p: 1603

- Shultz (Theodore): Investment in Human Capital in Blaug (ed)

- Economics of Education; op.cit. p 23

- د./ نعمت عبداللطيف مشهور - الدور الإنمائي والتوزيعي للزكاة - ص ٣١١ وما بعدها.

كذلك فإن سهم الفقراء والمساكين يسهم في زيادة مستوى التشغيل والارتفاع بنوعيته، من خلال:

١) عدم أحقية الزكاة للأقوياء القادرين على العمل، ويعني ذلك محاربة الزكاة للبطالة الاختيارية.

٢) تحقيق المستوى المعيشي المناسب الذي يوفر للفقراء والمساكين متطلبات الغذاء والكساء والعلاج والمسكن، مما يسهم في تحسين مستوى أفراد القوة الإنتاجية وزيادة قدرتهم على العمل المنتج.

كذلك فإن جواز الإنفاق من حصيلة الزكاة على طالب العلم النافع، يرفع من مستوى التعليم والتدريب، ويزيد من قدرة العامل على الانتقال بين فروع الإنتاج المختلفة، فتسهم الزكاة بذلك في رفع كفاءة العمل في موقع إنتاجه، كما تؤهله في مواقع يكون فيها أكثر إنتاجية، وفي ذلك تخفيف من البطالة البنيانية والمقنعة، فضلاً عن التخفيف من وطأة البطالة الاختيارية.

أما بالنسبة للبطالة الاحتكاكية والإجبارية، التي تعاني منها الاقتصاديات المتقدمة، التي ترجع إلى انخفاض مستوى الطلب الفعلي، فإن تطبيق الزكاة وما يترتب على ذلك من توافر قدر أكبر من الاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي، يعمل على سد الفجوة بين الإنفاق الاستهلاكي والدخل اللازم لتحقيق التشغيل الكامل، مما يسهل مهمة تحقيق مستوى التشغيل الكامل في اقتصاد إسلامي.[١٢٥]

كذلك فإن سهم (العاملين عليها) يوفر العديد من فرص العمل لمن تتوفر فيهم شروطه، فعلى الإمام أن يبعث عمال الزكاة للزروع والثمار وقت وجوبها، وهو إفراكها، بحيث يصلهم وقت الجذاذ أو الحصاد، أما المواشي وغيرها من الأموال التي يعتبر فيها الحول، فينبغي للساعي أن يعين شهراً يأتيهم فيه.[١٢٦] ويحتاج إلى جهاز كامل من الخبراء وأهل الاختصاص، ومن يعاونهم.[١٢٧]

---

(١٢٥) التوازن العام – د./ أبو بكر متولي – ص ٨، ١٠.

(١٢٦) المجموع للنووي – ج ٦ ص ١٧٠.

(١٢٧) فقه الزكاة – د./ يوسف القرضاوي – المجلد الثاني – ص ٥٠٨.

وتسهم الزكاة بذلك في زيادة الطلب الفعلي وتوفير فرص عمل جديدة، مما يسهم في التخفيف من البطالة الاحتكاكية والإجبارية.

إن الوقوف على دور الزكاة في رفع مستوى التشغيل والتخفيف من البطالة الاختيارية والمقنعة والإجبارية بأنواعها يؤكد دور الزكاة في التقريب بين المستوى الأمثل والمستوى الفعلي للتشغيل وذلك في أقل فترة ممكنة حيث تتكرر بانتظام سنويا، وعند كل حصاد [١٢٨]، كما يفند ذلك ما ذهب إليه البعض من أن الزكاة تسبب البطالة - خاصة الاختيارية منها - بما تمنحه من إعانات تشجع آخذيها على التكاسل والتواكل. ذلك أن الضوابط والأسس التي شرعها الله لهذه الفريضة لا تحل لمسلم أن يأخذ منها، إذا ما توافرت له الشروط التالية:

- أن يجد العمل الذي يتكسب منه.
- أن يكون هذا العمل حلالاً شرعاً.
- أن يقدر عليه من غير مشقة شديدة فوق المحتمل عادة.
- أن يكون ملائماً لمثله، ولائقاً بحاله ومركزه، ومروءته، ومنزلته الاجتماعية.
- أن يتكسب منه قدر ما تتم به كفايته وكفاية من يعولهم.[١٢٩]

أما إذا أخل العمل بأحد هذه الشروط، فإنه من حق العامل مطالبة ولي الأمر بتوفير عمل مناسب له، فعن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -. «إن الله قد استخلفنا على عباده لنوفر لهم حرفتهم». [١٣٠] فالعمل في الإسلام حق لكل فرد، وواجب على ولي الأمر أن يوفره لمن لا يجده. وفي ذلك دحض لشبهة التواكل، ولتحريض الزكاة على البطالة.

(١٢٨) نحو نموذج إسلامي للنمو الاقتصادي - د / حسين غانم - مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي - المجلد الثاني - العدد الأول ص ١٠٩.

(١٢٩) د./ يوسف القرضاوي - فقه الزكاة - مرجع السابق - المجلد الثاني ص ٥٥٩.

(١٣٠) سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي - ص ١١٠.

المبحث الثاني

تشغيل العاطلين وإرشادهم إلى العمل

من المشاهد أن البعض متكاسل عن العمل، أو يحتج على كسله بعدم وجود عمل أصلاً، فيقترض بربا أو نحوه للإنفاق على حاجته، والإسلام ينهى عن ذلك، ويلزم الدولة بتهيئة العمل المناسب، وتشغيل العاطلين، وتأهيلهم تأهيلاً نفسياً ومادياً للعمل، وبما يتلاءم مع قدراته ومواهبه، ومتابعة حالهم بعد توجيههم إلى عمل محدد، كي يتم التعرف على مصير ما دبرت لهم.

وقد ثبت أن الرسول ﷺ كان يأمر العاطلين بالعمل فقد روى الإمام البزار عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلين أتيا رسول الله ﷺ فسألاه، فقال: اذهبا إلى هذه الشعوب فاحتطبا فبيعاه.. ثم جاءا فباعا، فأصابا طعاما، ثم ذهبا فاحتطبا أيضاً - فجاءا، فلم يزالا حتى ابتاعا ثوبين، ثم ابتاعا حمارين، فقالا: قد بارك الله لنا في أمر الرسول ﷺ»[١٣١]

والحديث واضح الدلالة في أنه ﷺ أمر العاطلين بالعمل، كما أرشدهما إلى عمل محدد.

ولا تقتصر مسئولية الدولة على ما ذكر، بل ذكر بعض العلماء أن لها حق التعزير، إذا تعطل الشخص وتعرض للمسألة مع قدرته على التكسب، كما أن على الدولة والمجتمع القيام برعاية المتعطلين بعدم وجود عمل.. جاء في الموسوعة الفقهية: «صرح الفقهاء بأن على الدولة القيام بشئون فقراء المسلمين من العجزة واللقطاء والمساجين الفقراء، الذين ليس لهم ما ينفق عليهم منه ولا أقارب تلزمهم نفقتهم، فيتحمل بيت المال نفقاتهم وكسوتهم وما يصلحهم من دواء وأجرة علاج وتجهيز ميت ونحوها».[١٣٢]

فمن أجل تنقية المجتمع من العاطلين عن العمل، وسعياً وراء تحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة، فقد لزم ولي الأمر أن يوفر فرص العمل المناسبة لكل فرد قادر باحث عنه، ومن لم تتح له فرصته العمل، أو كان عاجزاً عنه، فعلى الدولة أن تضمن حقه في الاستفادة من ثروات الطبيعة بتوفير مستوى الكفاية من العيش الكريم.[١٣٣]

---

(١٣١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي كتاب الزكاة - باب ما جاء في السؤال - ٩٤/٣.

(١٣٢) وزارة الأوقاف والشئون الدينية - الموسوعة الفقهية - ج١٠٢/٨ - ط ذات السلاسل - الكويت - الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

(١٣٣) اقتصادنا - محمد باقر الصدر - ص ٦٢٠، ٦٢١ - ط دار الفكر بيروت - ط٤ ١٣٩٣هـ/١٩٧٣.

وقد تحدث الأستاذ سيد قطب – رحمه الله – عن هذه المسألة بقوله: «ولو كان الأمر للإسلام لجند الجميع للعمل، فإن لم يجدوا فالدولة حاضرة، وحق العمل كحق الطعام، فالعمل زكاة الأرواح والأجسام، وعبادة من عبادات الإسلام، التي يجب أن تقيمها الدولة وتهيئ لها السبيل».[١٣٤]

وفي كل ما تقدم دليل على أن إيجاد فرص العمل حق لكل مسلم قادر، على ولي الأمر تحقيقه حتى يتم للجميع الاكتفاء في ظل الكرامة والعزة والاستقلالية عن الغير.

المبحث الثالث

سد أبواب التسول والاستجداء

سد الإسلام أبواب التسول والاستجداء، صيانة للنفوس، وحفظاً لماء الوجه، وقد تواترت بذلك العديد من النصوص.

فعن عبدالله بن عمر – رضي الله عنهما – قال: قال رسول الله ﷺ «ما يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم».[١٣٥]

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من سأل الناس أموالهم تكثراً فإنما يسأل جمراً فليستقل أو ليستكثر».[١٣٦]

وعن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المسألة كدٌّ[١٣٧] يكد بها الرجل وجهه إلا أن يسأل الرجل سلطاناً – أو في أمر لابد منه»[١٣٨]

---

(١٣٤) معركتنا مع الرأسمالية – أ. سيد قطب – ص ٢٥.

(١٣٥) رواه البخاري في صحيحه من كتاب الزكاة – باب من سأل الناس تكثراً ج١/١٣٠، ومسلم في صحيحه من كتاب الزكاة باب كراهة المسألة للناس ج ٢/٧٢٠ رقم ١٠٣.

(١٣٦) أخرجه مسلم في صحيحه من كتاب الزكاة باب من سأل الناس تكثراً ج٢/٧٢٠ رقم ١٠٥

(١٣٧) الكدية في اللغة هي سؤال الناس واستعطاؤهم. انظر المعجم الاقتصادي الإسلامي – د/ أحمد الشرباصي – ص ٤٨٢ ط دار الجيل بيروت ١٤٠١هـ. أما التسول فهو طلب الصدقة من الأفراد في الطريق العامة. انظر. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية – د./ أحمد زكي –ص٣٧ – مكتبة لبنان بيروت ١٩٧٧.

(١٣٨) أخرجه الترمذي في سننه من كتاب الزكاة باب ما جاء في النهي عن المسألة ج٣/٦٥ رقم ٦٨١ وقال حديث حسن.

وعن الزبير بن العوام – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ «لأن يأخذ أحدكم حبله، ثم يأتي الجبل فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه».[139] وغيره كثير.

ومن آثار التابعين ما روي عن أكثم بن صيفي أنه قال. كل سؤال – وإن قل – أكثر من كل نوال – وإن جل – وكان سعيد بن المسيب يقول: من لزم المسجد وترك الحرفة وقبل ما يأتيه فقد ألحف في السؤال».[140]

ويقول الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله – «ما أحسن الاستغناء عن الناس»[141] وغيره كثير.

وهكذا يتضح لنا أن أفراد المجتمع إذا تعودوا نيل حقوقهم في أموال الأغنياء فربما يتكئون على ذلك وتشل قواهم العملية حتى يشكلوا طبقة الشحاذين والمستجدين والمتسولين التي تكون كلاً على الأمة كلها.

وفي سبيل القضاء على ذلك وضعت الشريعة الإسلامية تشريعاً خاصاً بهذا الموضوع وصرحت بأنه:[142]

أ– لا يحق لأي إنسان صحيح البنية والقوة أن يمد يد السؤال إلا في أحوال خاصة، وقد وصف الإسلام الفقراء بأنهم ﴿لا يسألون الناس إلحافاً﴾[143]

ب– يحرم السؤال على من عنده كفاف يوم.

ج– يعتبر السؤال ذلة، كما صرحت به السنة.

د– يحرم أخذ الصدقة على من يملك مقدار النصاب من المال، ولو بدون سؤال.

(١٣٩) أخرجه البخاري في سننه من كتاب الزكاة – ٢٩٦/٥، وابن ماجه في سننه من كتاب البيوع – ٥٨٨/١.

(١٤٠) إحياء علوم الدين للغزالي – ٢٦٢/٢، التراتيب الإدارية لعبد الحي الكتاني – ٢٣/٢.

(١٤١) انظر للشيخ محمد شفيع أثر تطبيق النظام الاقتصادي في المجتمع – من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – ص٥٨٠ – الرياض ١٣٩٦هـ.

(١٤٢) المرجع السابق.

(١٤٣) سورة البقرة الآية [٢٧٣].

هـ- يحث الفقراء والمساكين على أن يعتبروا العزة في الجهد والعمل ويفروا من طلب الصدقات.

و- يأمر أرباب الغنى بإيصال الصدقات إلى مستحقيها من الفقراء والمساكين إذ لا يكفي إخراج المال فقط، إن لم يصل إلى من يستحقونه.

ز- يضع حداً للتسول والاستجداء عن طريق رجال الاحتساب، لقد نجح الإسلام في إقامة نظام لتوزيع الثروة على هذه الأحكام بما جعل المجتمع الإسلامي الأول غنياً مترفاً لم يوجد فيه من يقبل الصدقات.[١٤٤]

وهكذا يتضح لنا - على وجه الخصوص - ومن خلال مؤسسة الزكاة ضمان المعيشة الملائمة للعاجزين لضعف جسماني يحول بينهم وبين الكسب أو لصغر سن أو عدم العائل كما في اليتامى، أو لنقص بعض الحواس وبعض الأعضاء أو العاجزين عن العمل لانسداد أبواب الحلال في وجوههم رغم طلبهم له، فأمثال هؤلاء تمكنهم الزكاة من ممارسة بعض الحرف والصناعات بما يضمن لهم العيش الكريم، ولا بأس من الإنفاق على تعليمهم أو تدريبهم، فالقوة الجسدية وحدها لا تكفي إن لم يكن معها اكتساب للحديث الشريف: «ولا حظ فيها -أي الزكاة- لغني أو لقوي مكتسب» فالقوي المكتسب هو الذي لا حق له في الزكاة، ومن ثم فإن الزكاة تحارب التسول والشحاذة، ولا تعين على كثرتها.

المبحث الرابع

تجنب الآثار السلبية المترتبة على تفتيت الملكية (الخصخصة)

إن من واجب الدولة الإسلامية إتاحة الفرصة لأفراد المجتمع وتهيئة مناخ وأدوات الإنتاج وكافة المستلزمات، وتوفير عناصر الإنتاج بصورة كاملة بشرية كانت أم مادية، وهذا يستدعي توفير المناخ المناسب والإطار القانوني والتشريعي والضرائبي لتشجيع القطاع الخاص ليقوم بدوره البنائي فى عملية التنمية الاقتصادية، كذلك العمل على تدعيم

(١٤٤) انظر د / يوسف القرضاوي - فقه الزكاة - ٢/٨٩١ ٨٩٨، د / حسن العناني - الأنشطة المصرفية وكمالها في السنة النبوية - ص١١٩ ١٢٩ - الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية - الجزء الأول،

وإنشاء مؤسسات اقتصادية تعمل وفق الشريعة الإسلامية، وتوفير فرص العمل المنتجة للطاقة البشرية للقضاء على البطالة، ويتم ذلك من خلال المواءمة بين أساليب الإنتاج الفنية المستخدمة وبين عناصر الإنتاج خاصة عرض العمل.[١٤٥]

والإسلام يعتبر البطالة نواة للفساد الاجتماعي، ومن ثم يجب القضاء عليها والاهتمام والرعاية بالعنصر البشرى، فالعمل زكاة للأرواح والأجسام وعبادة من عبادات الإسلام يجب على الدولة تهيئة السبل له وأن تجند الفرد للعمل ما استطاع.[١٤٦] كما أن من واجبها تأمين معيشة العامل وكفالته عند العجز أو المرض أو الشيخوخة وكفالة أسرته بعد وفاته إن مات من غير مال. والخصخصة تؤثر سلباً على العامل وتسريحه بعد استقرار أسباب معيشته تتنافى مع المنظور الإسلامي للملكية، سواء منها الملكية العامة أو الخاصة.

وفي إطار العلاقات الأجرية فإن مفهوم الأجر العادل الذى شرعته الشريعة الإسلامية يقوم على مجموعة من المقومات أولها أن الأجر حق أساسي واجب الأداء، وثانيها أن من واجب الدولة كفالة أداء هذا الحق واستخدام قوتها في هذا الشأن حفاظاً على حقوق العمال.

ويرتبط الحد المناسب للأجور في الإسلام بتحقيق حد الكفاية من مأكل وملبس ومسكن عملاً بقول الرسول ﷺ. «من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلا، أو ليس له زوجة فليتزوج أو ليس له دابة فليتخذ دابة».[١٤٧]

وهكذا يتمثل حد الكفاية في الإسلام في تغطية الفرد حاجاته من غذاء وملبس ومسكن وأدوات الإنتاج التي تمكن العامل من أداء واجبه ووسيلة الانتقال والتعليم وقضاء الديون

---

(١٤٥) انظر د./ محمد أحمد صقر – الاقتصاد الإسلامي – ص ٤٢: ٤٣.

(١٤٦) انظر للشيخ سيد قطب – معركة العمل الرأسمالية – ص ٥٢ – ط دار الشروق – ط ثانية - ١٤٠١هـ -جدة.

(١٤٧) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ح ٢٢٩/٤ وأبو داود في سننه في باب «أرزاق العمال»، وإسناده متصل بغير انقطاع ورجاله ثقات . والحديث سكت عنه أبو داود والمنذري .

والزواج، ويتم تحديد تكلفة كافة الاحتياجات في ضوء الأسعار السائدة ومستوى المعيشة الذي تنتجه ظروف المجتمع، ولا يترك للفرد حق التقدير بل يقوم به خبراء.[١٤٨]

ومن ثم فإن الظروف السيئة التي يمر بها العامل المسرح بعد عملية الخصخصة لا وجود لها في الإسلام، وإجراء الخصخصة بأسلوب يؤدي إلى البطالة مردود شرعاً، ويلزم شرعاً تجنب المجتمع له، ولو تطلّب الأمر تغييراً أساسياً في العلاقات الاقتصادية، فإن ذلك التغيير يجب أن يتم في حدود المثل أو ما هو أفضل منه.

وفي هذا يقول ﷺ: «لا يبارك في ثمن أرض أو دار ما لم يجعل في مثله»[١٤٩] ومن شأن العمل بمفهوم هذا الحديث أن الخصخصة في صورتها المبسطة - وهي تعني التخلي تدريجياً عن الملكية العامة لمصلحة مشروعة - يجب أن تتم في ضوء البديل المماثل أو الأفضل لضمان بقاء النشاط الاقتصادي في صورته التي تحفظ القيمة الحقيقية للأصول الإنتاجية وحقوق العاملين، وهذا مقصد أساسي من مقاصد الملكية في الإسلام. كما أن عدم منح العامل الأجر المناسب يترتب عليه استمرار الاضطرابات في المصانع وغيرها، مما ينتج عنه ارتفاع معدلات البطالة، وتفشي ظاهرة الجريمة المصاحبة للبطالة، وهذه الظواهر يستنكرها الإسلام ويحاربها بشتى الطرق والوسائل.

أما ما ينجم عن الخصخصة من خفض أجور العاملين وتخييرهم بين البقاء في العمل وبين قبول هذا الوضع من عدم تناسب الدخول مع العمل المبذول، وخصوصاً في ظل ارتفاع الأسعار، فإن هذا يحمل الفرد على البحث عن مصادر رزق إضافية مشروعة وغير مشروعة، وخاصة التي تحقق لصاحبها عوائد مرتفعة جداً كالاتجار بالمخدرات والنقد الأجنبي بشكل غير مشروع، بعيداً عن القنوات الشرعية التي تحددها الدولة، والغش في المعاملات والسلع، وما إلى ذلك من أوجه النشاط غير الشرعي.

---

(١٤٨) انظر د./ يوسف إبراهيم - استراتيجية التنمية الاقتصادية في الإسلام - ص ٣٨٥ - ط القاهرة الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية - القاهرة ١٩٨١، د./ شوقي أحمد دنيا - الإسلام والتنمية الاقتصادية - ص ١٤١ - ط دار الفكر - القاهرة ١٩٧٩.

(١٤٩) سنن ابن ماجه-ج٢ ص ٨٣٢ - حديث رقم ٢٤٩٠، والسنن الكبرى للبيهقي -ج٦ ص٣٣، ومسند الإمام أحمد -ج٣ ص١١٨.

خـــاتمة - نسأل الله حسنها -

من الثابت أن معالجات الاقتصاديين أو السياسيين لمشكلات البطالة، لا تتعرض لها باعتبارها مشكلة فردية، في الوقت الذي ينظر إليها الإسلام على أنها مشكلة الفئة المؤثرة في صناعة القرار، فهي ظاهرة اقتصادية واجتماعية تشكل ضغطاً غير خفي على الساسة في قراراتهم والباحثين في أبحاثهم.

وسياسة الإسلام في معالجة البطالة سياسة واضحة المعالم محددة الأركان، فالإسلام يضع مجموعة من القواعد والتنظيمات لمعالجة ظاهرة البطالة، ومن أجل الحث على العمل والبعد عن المسألة، وفي هذا رد على الذين يتهمون الشريعة الإسلامية بأنها تحبذ جانب الفقر على الغنى.

كما عالج الإسلام مشكلة البطالة بتعاون الأفراد مع ولي الأمر، حيث يسعى ولي الأمر جهده في تدريب وتعليم العامل، وتوفير فرص العمل المناسبة، ومن ناحية أخرى في حث ولي الأمر على العمل ومنع التسول.

ومما يساعد على نجاح هذه السياسة أن الإسلام يقدس العمل ويرقى به إلى مستوى العبادة، وهذه من أهم الدوافع التي تدفع المسلم ليكون بين صفوف العاملين، المخلصين الصادقين الذين يبغون بعملهم وجه الله تعالى وطلب رضاه، المتمثلة في الأجر والثواب، كما يحقق له القيمة الدنيوية المنتجة للأجرة والاكتساب. ولم يكتف الإسلام بأن حض على العمل ورغب فيه من جميع جوانبه ومستوياته للنهوض بالأمة الإسلامية إلى المستوى المعيشي اللائق، بل إنه ولتحقيق ذلك قد شن حرباً لا هوادة فيها على البطالة، واعتبرها المستوى الهابط الذي لا ينبغي أن ينحدر إليه أحد.

إن دعوة الإسلام إلى العمل تتجلى واضحة في الآيات والأحاديث النبوية الكثيرة، ذلك أنه السبيل الأمثل للحصول على الموارد المادية، التي لا غنى للبشر عنها، فبالعمل يكون الإنتاج، وبه يزداد ويزدهر، ولهذا فقد جاء النهي عن البطالة والكسل والتنفير منهما.

ذلك لأن البطالة تورث المذلة، والاستكانة، وتسقط المروءة وتدعو إلى ارتكاب الجرائم، والوقوع في مخالب الفقر، لذا كان لزاماً على الدول الإسلامية أن تأخذ بيد أبنائها،

وتهيىء لهم فرص العمل المناسبة، حتى لايكونوا حرباً عليها، وفي ذلك حماية لمقدراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وصدق الله العظيم إذ يقول. «وهوالذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور».

والله ولي التوفيق

المـــــراجع

أولاً: المراجع والمصادر الشرعية:

* القرآن الكريم وعلومه.

* أثر تطبيق النظام الاقتصادي في المجتمع للشيخ محمد شفيع – من أبحاث مؤتمر الفقه الإسلامي – جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض ١٣٩٦هـ.

* الأحكام السلطانية للماوردي ط دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٣م.

* إحياء علوم الدين للغزالي – نشر دار الندوة الجديدة – بيروت.

* استراتيجية التنمية الاقتصادية في الإسلام د./ يوسف إبراهيم – ط الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية القاهرة ١٩٨١م.

* الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية – د./ البهي الخولي – مكتبة الفلاح بالكويت ١٩٨٠م.

* الإسلام والتنمية الاقتصادية – د./ شوقي دينا – ط دار الفكر العربي ١٩٧٩م.

* الإسلام والتنمية الاقتصادية د./ شوقي أحمد دينا – ط دار الفكر القاهرة ١٩٧٩.

* الأشباه والنظائر لابن نجيم – ط دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٠٠هـ.

* آفاق استثمار الأموال وطرقها في الاستثمار – د./ أبوبكر الصديق متولي – د./ شوقي شحاتة – مكتبة وهبة – ط أولى ١٩٨٣م.

* الاقتصاد الإسلامي د./ يوسف القرضاوي – من بحوث المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي – مكة المكرمة ١٣٩٦هـ.

* اقتصادنا – محمد باقر الصدر – ط دار الفكر – بيروت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

* اقتضاء القول العمل للخطيب البغدادي – ط بيروت.

* الاكتساب في الرزق المستطاب لمحمد بن الحسن الشيباني – تحقيق د./ سهيلة زكار.

* الأموال لأبي عبيد – مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٣م.

* الأنشطة المصرفية وكمالها في السنة النبوية – د./ حسن العناني – الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية – الجزء الأول.

* البركة في فضل السعي والحركة لمحمد الوصابي – المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

* التخطيط والتنمية الاقتصادية في الإسلام د./ محمد عبدالمنعم عفر – ط الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٩٣م

* التراتيب الإدارية لعبدالحي الكتاني – دار الكتاب العربي – بيروت.

* تفسير الكشاف للزمخشري – ط دار الكتب العلمية – بيروت.

* تلبيس إبليس لابن الجوزي – مكتبة الإيمان – المنصورة – مصر ١٩٩٥م.

* الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي – ط دار إحياء الكتب العربية.

* حاشية ابن عابدين ١٩٧٣.

* دور الزكاة في معالجة المشكلة الاقتصادية د./ يوسف القرضاوي - مجلة الاقتصاد الإسلامي : بحوث مختارة من المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي - جامعة الملك عبدالعزيز - السعودية ١٩٨٠م.

* دور السياسة المالية في تحقيق التنمية الاقتصادية والتوزيع العادل للدخول والتنمية الاجتماعية ط دار النهضة العربية ١٩٩٣.

* الروضة الندية للقنوجي - ط الحلبي.

* سنن ابن ماجه - تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي - ط دار الفكر بيروت.

* سنن أبي داود - ط دار الحديث.

* سنن الترمذي - دار الفكر بيروت - ط ثالثة - ١٩٩٧م.

* السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية - المطبعة السلفية .

* السياسة الشرعية للشيخ عبدالوهاب خلاف - ط دار الأنصار القاهرة.

* صحيح البخاري ط دار ابن كثير مصر ١٤٠١هـ/١٩٩٠م.

* صحيح مسلم ط دار إحياء التراث العربي بيروت.

* صلاح المال لابن أبي الدنيا - مكتبة الإيمان - المنصورة ١٩٨٨م.

* ظلام من الغرب للشيخ محمد الغزالي - دار الكتاب العربي - مصر ١٩٨٣م.

* العمل والعمال في الفكر الإسلامي د./ إبراهيم النعمة - الدار السعودية للنشر والتوزيع جدة ١٤٠٥هـ

* فتح القدير للكمال بن الهمام - ط دار المعرفة بيروت.

* فقه الزكاة - د./ يوسف القرضاوي - مؤسسة الرسالة - بيروت.

* الفكر الاقتصادي الإسلامي ومكافحة جرائم النمو الاقتصادي - دار النشر المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريبية الرياض ١٤١٢هـ.

* كشف الخفا للعجلوني - ط نشر مؤسسة بيروت ١٤٠٥هـ.

* كنز العمال للمتقي - ط مؤسسة الرسالة بيروت.

* كيف عالج الإسلام البطالة - د./ زين بن محمد الرماني - ملحق مجلة الأزهر - عدد ربيع الاحر ١٤٢١هـ

* لسان العرب لابن منظور - ط دار الفكر.

* المالية العامة الإسلامية - د./ زكريا محمد بيومي - ط دار النهضة العربية ١٩٧٨م.

* مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي ط مكتبة القدس - مصر.

* المجموع للنووي - ط دار الفكر العربي - بيروت.

* المدخل إلى النظرية الاقتصادية في الإسلام د./ أحمد النجار - ط الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٧م.

* مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام د./ سعيد سرحان - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤٠٦هـ.

* مسند الإمام أحمد - ط دار صادر بيروت.

* مسند الفردوس للديلمي ط دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٧م.

* مشكلة الفقر كيف عالجها الإسلام - د./ يوسف القرضاوي - مكتبة وهبة - ط رابعة ١٤٠٠هـ.

* المعجم الاقتصادي الإسلامي - د./ أحمد الشرباصي - ط دار الجيل - بيروت ١٤٠١هـ.

* معركة العمل مع الرأسمالية للشيخ سيد قطب - ط دار الشروق - ط ثانية ١٤٠١هـ - جدة.

* معركتنا مع الرأسمالية - أ. سيد قطب.

* المغني لابن قدامة - ط مكتبة القاهرة.

* المقاصد الحسنة للسخاوي - ط دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٧م.

* المقدمة لابن خلدون ط الشعب.

* من التراث الاقتصادي للمسلمين - د./ رفعت العوضي - رابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة - سلسلة دعوة الحق - السنة الرابعة - العدد ٤ رجب ١٤٠٥هـ.

* مناقب عمر بن الخطاب لابن الجوزي - ط دار الكتب العلمية - بيروت.

* المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي - ط دار التحرير عن طبعة بولاق ١٢٧٠هـ.

* الموسوعة الفقهية - ط ذات السلاسل - الكويت - ط٢ - ١٤٠٦هـ.

* نظام الإسلام الاقتصادي - الشيخ محمد المبارك - ط دار الفكر - بيروت ١٣٩٤هـ.

* النظام الاقتصادي في الإسلام - د./ مصطفى الهمشري - دار العلوم - الرياض ١٤٠٥هـ.

* النظرية الاقتصادية في الإسلام - د./ فكري نعمان - المكتب الإسلامي - بيروت ١٤٠٥هـ.

* نهاية المحتاج لشمس الدين الرملي - ط الحلبي ١٩٧٣م.

* نهج البلاغة للشريف الرضي - ط دار النهضة بغداد ١٩٧٨م.

* نيل الأوطار للشوكاني - ط الحلبي ١٩٧٣م.

أهم المراجع القانونية:

* أثر السياسات النقدية والمالية لبرامج التثبيت الاقتصادي والتكيف الهيكلي على القطاعات الإنتاجية بمصر - د./ رمزي زكي ١٩٩١ - ١٩٩٣ - قدمت إلى المائدة المستديرة التي نظمها مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (سيداج) بالقاهرة، حول تقييم أولي للتكيف الهيكلي في مصر (١٩٩١-١٩٩٣)

* الاقتصاد السياسي للبطالة - د./ رمزي زكي - سلسلة عالم المعرفة - العدد ٢٢٦ - الكويت - أكتوبر ١٩٩٧.

* الاقتصاد العربي بعد انتهاء حرب الخليج - د./ حمدي عبدالعظيم - مقال بمجلة إدارة الأعمال - العدد ٥٣ يونيه ١٩٩١م.

* البنك الدولي - تقرير عن التنمية في العالم ١٩٩٦ - الطبعة العربية -

* التقرير الاقتصادي العربي الموحد ١٩٩٤، ١٩٩٦.

* فنون تطبيق الخصخصة - د./ أحمد جمال الدين موسى - مجلة البحوث القانونية والاقتصادية - كلية الحقوق - جامعة المنصورة - العدد ١٢ لسنة ١٩٩٢م.

* اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الأسكو) نظرة على التطورات الاقتصادية في منطقة الأسكوا في عام ١٩٩٦ تقرير أولي – الأمم المتحدة – نيويورك ١٩٩٦

* معجم مصطلحات القوى العاملة – د./ أحمد بدوي – د./ محمد مصطفى – نشر مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية ١٩٨٤.

* الموسوعة الاقتصادية – د./ راشد البرواي – نشر دار الشروق جدة ١٣٩٩هـ.

* النظرية الاقتصادية الكلية – د./ صقر أحمد صقر – وكالة المطبوعات – الكويت ١٩٧٧م.

أهم المراجع الأجنبية:

* Germy Riffoin: The End of Work

* United Nations, Report on the World Sarld Social Situation 1993, New York, 1993.

الفهـــرس

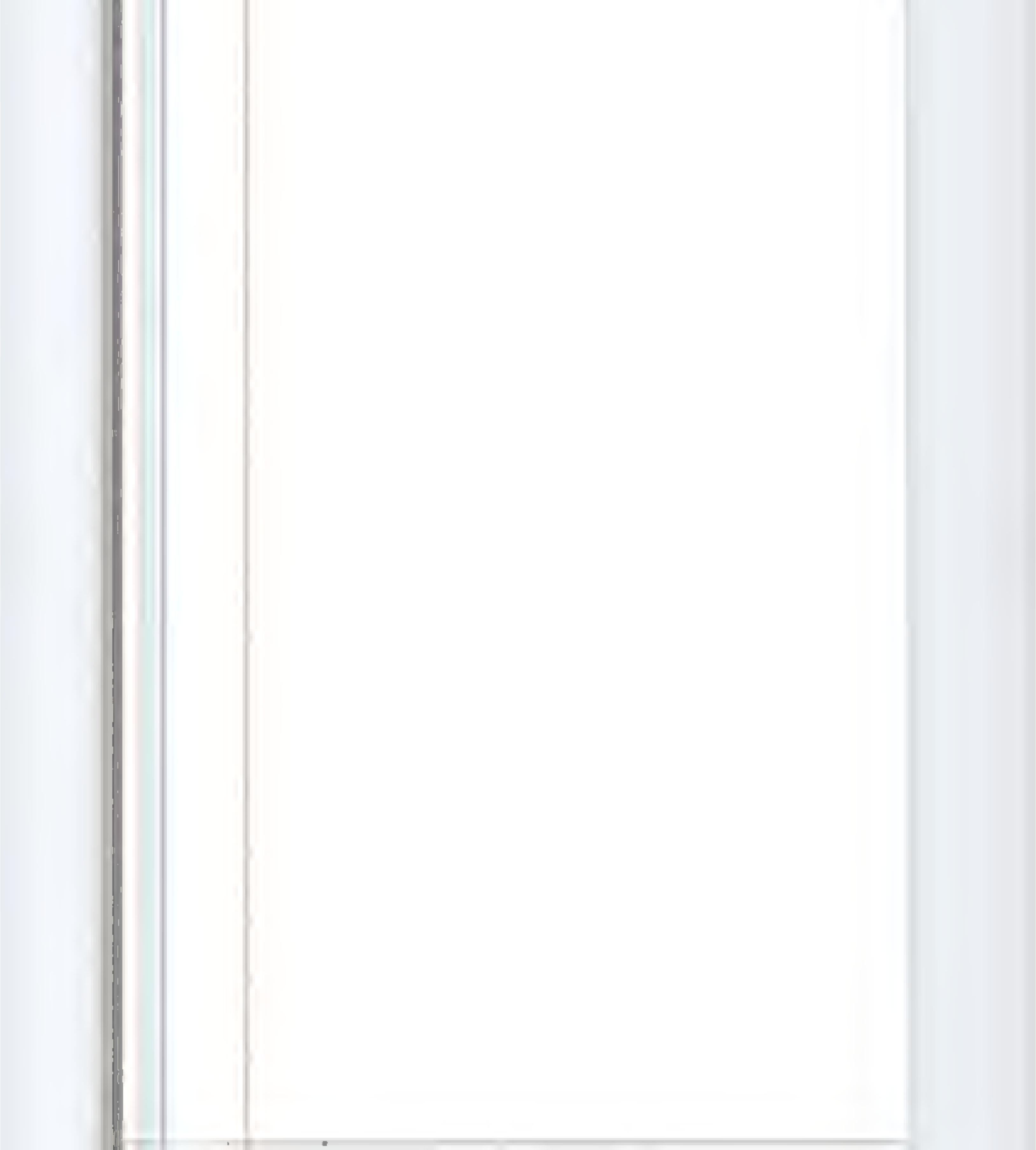
الموضـــــوع

Abstract

Islamic Economics And The Combating Of Unemployment

Dr. Sayyad Hassan Abd Allah

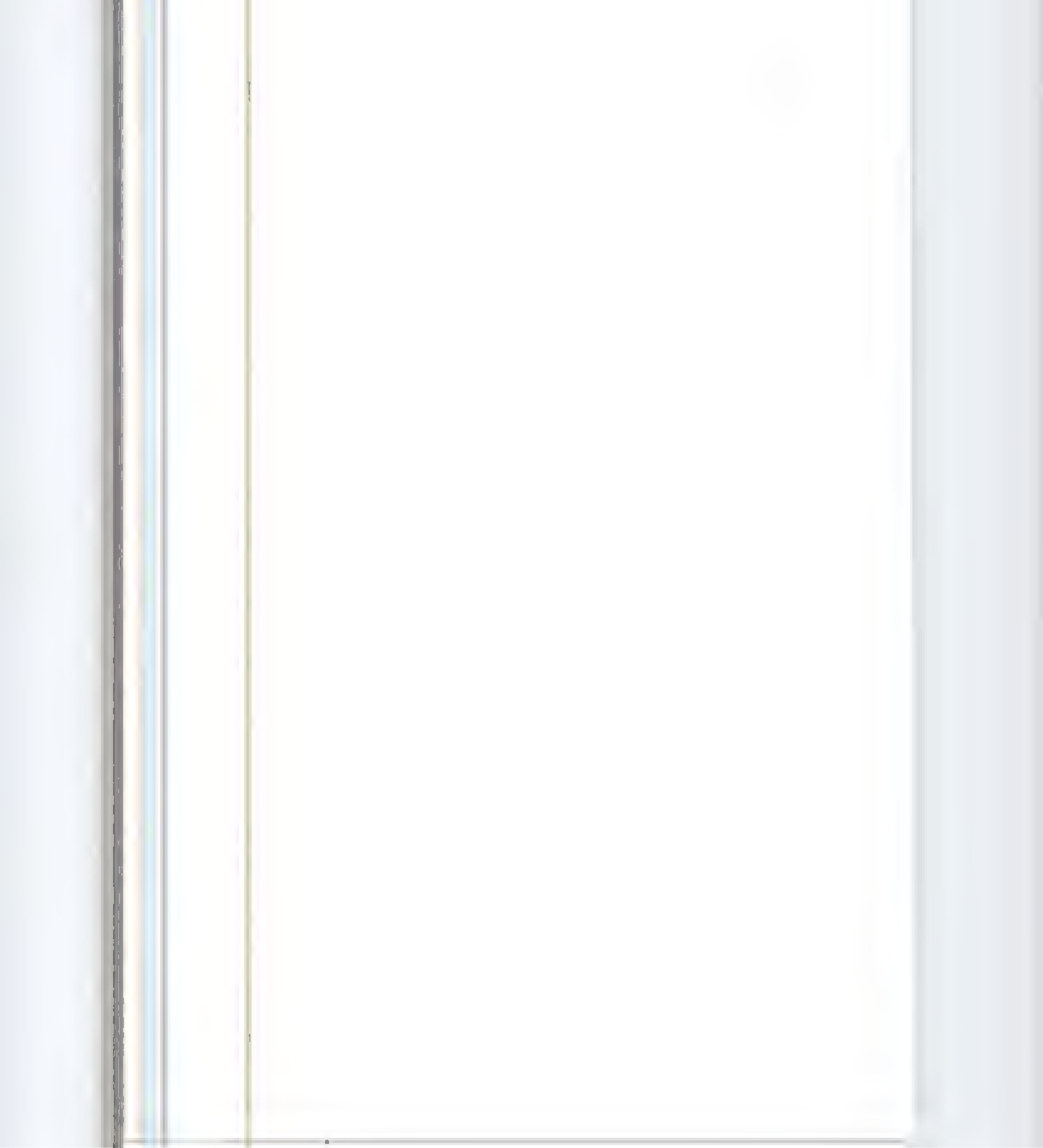
Unemployment is a global phenomenon leading to disasterous effects in societies. This article discusses the consequences of unemployment on societies adopting an Islamic economic pattern. Theoretically, there should be no unemployment in an Islamic economy as Islam obliges every Muslim to work to support himself and his dependents.



تَحْقِيقُ الغَايَةِ بِدِرَاسَةِ المَسْأَلَةِ الزُّنْبُورِيَّةِ رِوَايَةً ودِرَايَةً

د. يوسف بن خلف العيساوي*

* أستاذ النحو والصرف المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – دبي



ملخص البحث:

بـ (تَحْقِيقُ الغَايَةِ بِدِرَاسَةِ المسْأَلةِ الزُّنْبُورِيَّةِ رِوَايةً ودِرَايةً)

تناول البحث مسألة مشهورة بين علماء العربيّة، وقد لُقبتْ عندهم بـ(الزُّنْبُورِيَّةِ)، ولهذه المسألة ارتباط وثيق بأصول المدرستين: البصريّة والكوفيّة، بل لها أثر في حياة الإمامين: سيبويه والكسائيّ.

وتتبع البحثُ المسألة في مظانها العلمية؛ للوصول إلى حقيقة سندها ومتنها؛ لأنَّ العلم نقلٌ مصدق، أو قول محقق.

وكشف الدرسُ عن رواتها، وحال رجالها، واختلاف مروياتها، للوصول إلى أصح الروايات من خلال مسلك الموازنة والترجيح بين ناقليها. مما ساعد على بيان الأخطاء والأوهام الحاصلة في هذه المناظرة.

واستطاع البحثُ أن يوجه نصَّ المناظرة بما تقتضيه أُصول الصناعة النحوية المعروفة في كُتب الخلاف النحويّ، مما حقق أنّ الخلاف في هذه المسألة ليس مستغرباً جريا على أُصول المذهبين بل لهذه المسألة حظّ من الأثر والنظر.

المقدمـــة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومَن والاه، وبعد

فهذه جملة من الأَوراق، تبحث في المناظرة التي وقعت بين إمامي النحو في العراق، وهما مرجع لأَهل الآفاق، ألا وهي المناظرة في المسألة الزُّنبورية، التي قرنها بعضهم بالشهادة الزُّورية، لأَنّ كثيراً من المصادر التي لها روتْ، في إسنادها ما حققتْ؛ فأصابها جورُ الأَقلام، وضلت بها الأوهام، فظُلِم الكسائيّ الإمام، وغمط حقُّ سيبويه الهمام، إذ صُدِّق ما قال به العوام، في دار السلام.

فمما شاع أَنّ الكسائيّ أرشى الأَعراب، وهذا داعٍ للاستغراب، وأذاع بعضٌ: بأن سيبويه أخطأ الصواب !!

فاستلمت اليراع، بغيةَ تحقيق ما شاع، وتوجيه ما ذاع، وإن كنتُ في هذا المضمار قصيرَ الباع.

لهذا كلّه نفثت صدور العلماء بحسرات، صوروها بأحسن أبيات، فمن أبيات القَرطاجني[1]:

لـذاك أعـيت عـلـى الأفـهـامِ مسـألـةٌ

أهـدت إلـى سـيـبـويـه الـهَـمَّ والـغُـمَـمـا

ومن أبيات أبي حيّان الأندلسيّ التي تصور موقف سيبويه.

أتـى نـحـو هـارون يُـنـاظـرُ شـيـخَـهُ.

فـنـافـحَـه حـتـى تـبـدّت مـنـاكِـدُهْ

فـأطـرقَ شـيـئـاً ثُـمَ أبـدى جَـوابَـهُ

بـحـقٍّ ولـكـنْ أنـكـرَ الـحـقَّ جـاحِـدُهْ

---

(١) ينظر: المبحث الثالث.

ومن أبيات السلطان عبد الحفيظ:

فــذكــر الــمســألــةَ الــزُّنــبــوريَّــةْ

لأَجْــلِ أن يــفضــحَــهُ فــي الــبَــرِيَّــةْ

فــبــجــواب مُــســكتٍ أجــابَــهْ

فــيــهــا وَمَــعْ ذَا مــا ارتَــضَــى جَــوابَــهْ

فــكــانَ مــا كــانَ فَــطُــنْ خَــيْــرا

بــالــكُــلِّ واقْــتَــبِــس لِــتُــعْــطَــى الأَجْـرا

فجمعت الأخبار المروية، في المسألة الزُّنبورية؛ للحكم عليها بالروية، واعتنيتُ بتوجيهاتها النحوية، وسميتُ هذا البحث:

«تحقيق الغاية بدراسة المسألة الزُّنبورية رواية ودِراية».

وتطلب مني التطواف بمختلف المصادر، ككتب النحاة، والمجالس والأمالي، والتراجم والطبقات، وغير ذلك.

وجاء البحث بعد هذه المقدمة في توطئة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

أما التوطئة (وقفة مع العنوان) فبينتُ فيها لقب المسألة، ومعنى الرواية والدراية.

وأما المبحث الأول (بيان المسألة الزُّنبورية من جهة الرواية)، فاخترتُ فيه أقدم الروايات وأهمها، ودرست إسناد كُلّ رواية على حِدَة، وذلك بتقسيم المبحث إلى مطالب، والمطلب إلى فروع بحسب الحاجة لذلك، ومطالب هذا المبحث هي:

المطلب الأول : بيان رواية الزجاجيّ.

المطلب الثاني : بيان روايات الزُّبيديّ.

المطلب الثالث : بيان رواية الخطيب البغداديّ.

المطلب الرابع : بيان الصحيح وغيره في هذهِ المناظرة.

وأما المبحث الثاني وهو (بيان المسألة من جهة الدراية)، فدرست فيه التوجيه

النحويّ لهذه المسألة، ودققت في الأسئلة التي وجهت لسيبويه من صاحبي الكسائي: الأحمر، والفرّاء؛ لذا جاء في مطلبين، هما:

المطلب الأول : مناقشة سؤال الكسائيّ.

المطلب الثاني : مناقشة أسئلة الأحمر والفرّاء.

وأما المبحث الثالث وهو (المسألة الزُّنبورية في نظم العلماء)، فجمع ما نظمه العلماء في هذه الواقعة الشهيرة؛ وقد أشار النظم إلى شيءٍ من روايتها، وعددٍ من توجيهاتها لذا جعلته مبحثاً مستقلاً، وقد جاء في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : نظم القرطاجنيّ.

المطلب الثاني : نظم أبي حيّان الأندلسيّ.

المطلب الثالث : نظم السلطان عبد الحفيظ.

وأودعت في الخاتمة أهم النتائج، وذيلتُ البحث بثبت للمصادر والمراجع، وآخر للموضوعات.

وأهم الأسباب الداعية لمثل هذا البحث، هي:

الأول : الاعتناء بهذه المسألة، وإفرادها بتصنيف مستقل، يجمع أطرافها، فهي جديرة بذلك.

الثاني : بيان حقيقة هذه المناظرة، وردّ الدعاوى الزائفة عنها، ودفع الأوهام الحاصلة فيها.

الثالث : تبرئة الإمام الكسائيّ من تهمة الرِشوة للأعراب، وإنصاف سيبويه شيخ النحاة.

الرابع : بيان أقوال الفريقين: البصريين والكوفيين، وتوجيهها؛ والفصل فيها.

الخامس : جمع ما نظمه العلماء والأدباء في هذه الواقعة.

هذا وأسأل خالق الأرض والسموات، أن يعفو عما صدر مني من زلات، وأن يجعلني في زمرة العلماء، السائرين على منهج سيِّد الأنبياء، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

التوطئـة
وقفـة مـع العنـوان

هذا البحث كما قدمنا، يعنى بدراسة هذه المسألة من جهة التحقيق في سندها، وتوجيهها، ونحو ذلك؛ لذا أعرف بالأركان المهمة في العنوان، وهي:

المسألة الزُّنبوريّة، والرواية، والدراية.

المسألة الزُّنْبُوريَة:

قال الفيروزأباديّ (ت ٨١٧هـ): «الزُّنبور - بضم الفاء - ذباب لسّاع»[٢]

والزُّنبور: فُعلول - بضم الفاء - واحد الزنابير[٣].

والمسألة الزُّنبورية: لقب على المسألة التي تناظر فيها، سيبويه، والكسائيّ وأصحابه[٤]؛ وعرفت بذلك لورود (الزُّنبور) في القول الذي تنوظر فيه، وهو:

« قد كنت أَظنُّ أَنّ العقربَ أَشدُّ لسعةً من الزُّنبُور؛ فإذا هو هي، أو فإذا هو إيّاها»[٥].

وذكرها بهذا اللقب طائفة من العلماء منهم. أبو حيّان، والصفديّ، والسيوطيّ[٦].

قال أبو حيّان: «وهذه المسألة تسمى الزُّنْبُوريّة، وهي التي جَرَى فيها الكلام بين الكسائيّ، والفراء[٧]، وبين سيبويه»[٨].

---

(٢) القاموس المحيط: (١/٥٥٦)، وينظر: تاج العروس: (٦/٤٧٤)، (زنبر).

(٣) ينظر: شمس العلوم: (٥/٢٨٥٠)، وحياة الحيوان: ٢/١٥٠).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر: (٣/٢٩)، وحاشية الدسوقيّ: (١/٢٠٠)، والقصر المبني: (١/٤٦٣).

(٥) مجالس العلماء (٩-١٠).

(٦) ينظر ارتشاف الضرب (٣/١١٣٦)، وأعيان العصر (٥/٣٢٥) والأشباه والنظائر (٣/٢٩)، ونفح الطيب، (٥/٢٢٠)، والقصر المبني: (١/٤٦٣).

(٧) سيأتيك - إن شاء الله - الخبر وحقيقته في المبحث الأول.

(٨) ارتشاف الضرب: (٣/١١٣٦).

وجاء في (السبك العجيب)[9]:

فـذكـر الـمسـألـة الـزُّنـبـوريـة لأجـل أن يـفضـحـه فـي الـبـريـة

* * *

روايـة:

في اللغة:

رَوِيَ من الماء يَروي رَيّاً، ثم أطلقت الروايةِ على كلّ دابة يُستسقى الماءُ عليها، ومنه يقال: رويت الحديث؛ إذا حَمَلْتَهُ ونقلتَه[10].

وفي الاصطلاح:

هو العلم بالأسانيد، وروايتها، ونقدها[11].

درايَة:

في اللغة:

دريتُ الشيء دريا، من باب (رمَى)، ودرْيَةً، ودِرَايةً: علمته[12].

وفي الاصطلاح:

هو العلم بالنصوص: استنباطاً، وتأويلاً، وتأملاً، وتوجيهاً[13].

---

(٩) السبك العجيب: (٢٦)، من مقطع، رلجعه – غير مأمور – في المبحث الثالث.

(١٠) ينظر. القاموس المحيط (٢/١٦٩٣)، والمصباح المنير: (١٢٩)، (رَوِيَ).

(١١) ينظر القلائد العنبرية: (٢٠)، ومعجم مصطلحات الحديث: (١٦٦).

(١٢) ينظر القاموس المحيط (٢/١٦٨٣)، والمصباح المنير: (١٠٢)، (دري)

(١٣) ينظر القلائد العنبرية. (٢٠)، ومعجم مصطلحات الحديث. (١٦٦).

المبحث الأول

بيـان المسألـة
مـن
جهـة الروايَــة

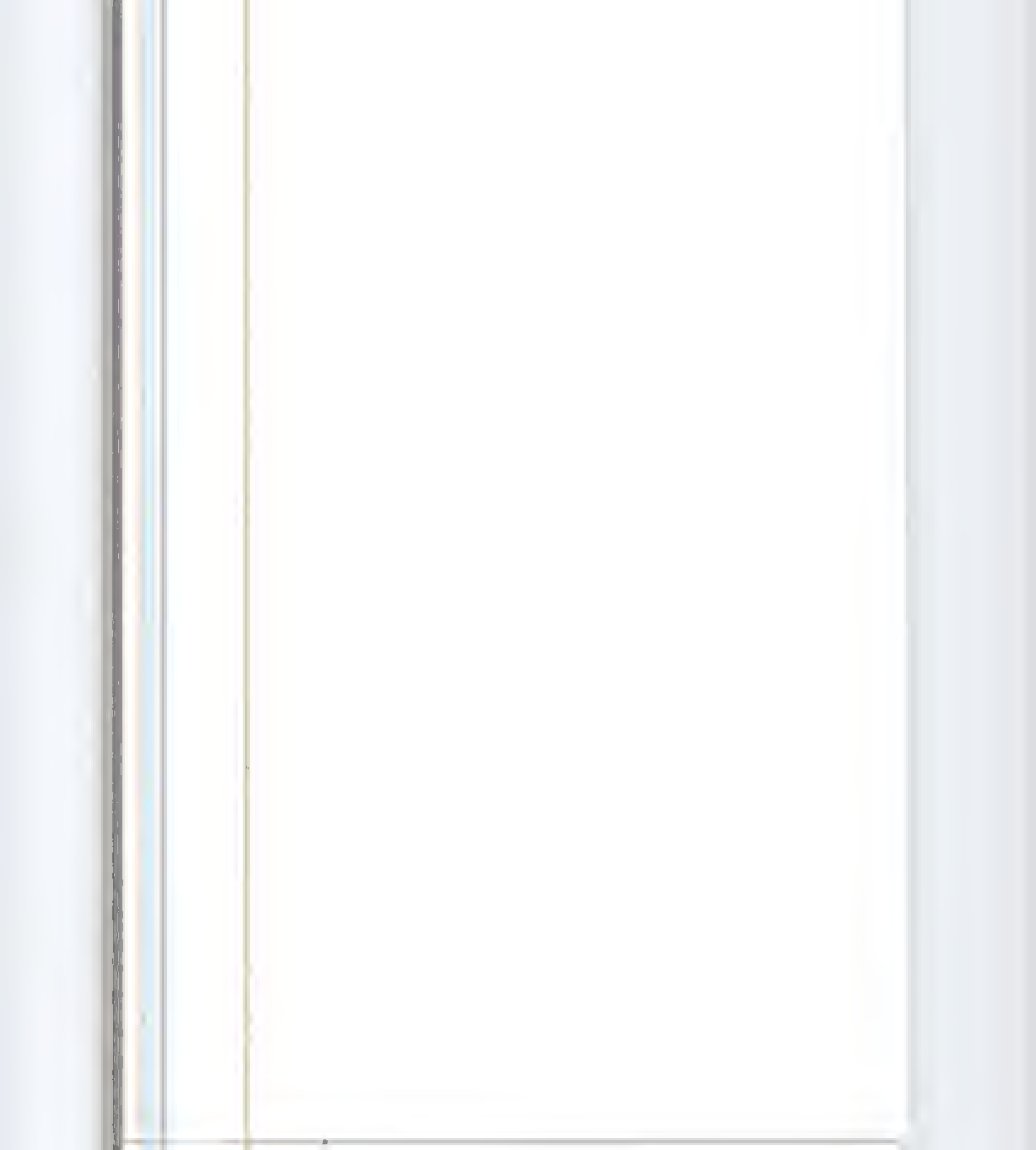
وفيه مطالب:

المطلب الأول : بيان رواية الزجاجيّ.

المطلب الثاني : بيان روايات الزبيديّ.

المطلب الثالث : بيان رواية الخطيب البغداديّ.

المطلب الرابع : بيان الصحيح وغيره في هذه المناظرة.



المطلب الأول

بيـــان روايـــة الزجاجـــيّ

قال الزجاجيّ – رحمه الله تعالى –:

مجلس سيبويه مع الكسائي وأصحابه بحضرة الرشيد

حدثني أبو الحسن قال: حدثني أبو العباس أحمد بن يحيى، وأبو العباس محمد بن يزيد وغيرهما، قال أحمد: حدثني سلمة قال: قال الفرّاء:

قدِمَ سيبويه على البرامكة، فعزمَ يحيى على الجمع بينه وبين الكسائيّ، فجعل لذلك يوماً، فلما حضر تقدمتُ والأحمرُ فدخلْنا، فإذا بمثالٍ في صدر المجلس، فقعد عليه يحيى، وقعد إلى جانب المِثالِ جعفرٌ والفضل ومَنْ حضر بحضورهم، وحضر سيبويه فأقبل عليه الأحمر فسأله عن مسألةٍ أجاب فيها سيبويه، فقال له: أخطأْتَ.

ثم سأله عن ثانية فأجابه فيها، فقال: أخطأْت. ثم سأله عن ثالثة فأجابه فيها فقال له أخطأْت. فقال له سيبويه: هذا سوءُ أدب !

قال: فأقبلت عليه فقلت: إنّ في هذا الرجل حدّاً وعَجَلَةً، ولكن ما تقول فيمن قال: هؤلاء أبونَ، ومررتُ بأَبينَ، كيف تقول مثال ذلك من وأيت أو أويت ؟ قال: فقدَّر فأخطأ. فقلت: أعِدِ النَّظرَ فيه. فقدّر فأخطأ. فقلت: أعِدِ النظر، ثلاثَ مرّات، يجيب ولا يصيب. قال: فلمّا كثُر ذلك قال: لست أكلِّمُكما أو يحضرَ صاحبكما حتّى أناظره. قال: فحضر الكسائيُّ فأقبل على سيبويه فقال: تسألني أَوْ أسألُك ؟ فقال: لا، بل سَلْني أنت. فأقبل عليه الكسائيّ فقال له: ما تقول أو كيف تقول. قد كنت أظنُّ أنّ العقرب أشدُّ لسعةً من الزُّنبور فإذا هو هي، أو فإذا هو إياها ؟ فقال سيبويه: فإذا هو هي. ولا يجوز النصب.

فقال له الكسائي: لحَنت. ثم سأله عن مسائلَ من هذا النوع:

خرجتُ فإذا عبد الله القائمُ، أو القائمَ ؟ فقال سيبويه في كل ذلك بالرفع دون النصب. فقال الكسائيّ: ليس هذا كلام العرب، العرب ترفع في ذلك كلّه وتنصب. فدفع سيبويه قوله، فقال يحيى بن خالد: قد اختلفتما وأَنتما رئيسا بلدَيْكما فمن ذا

يحكُمُ بينكُما ؟ فقال الكسائي: هذه العربُ ببَابكَ، قد جمعتَهم من كلِّ أَوب، ووفَدتْ عليك من كل صُقْع، وهم فصحاء الناس، وقد قَنِع بهم أَهل المصرَين، وسمِعَ أَهل الكوفة وأَهل البصرة منهم، فيحضرون ويُسأَلون. فقال يحيى وجعفر: لقد أَنصفتَ. وأَمر بإحضارهم، فدخلوا وفيهم أَبو فَقْعَسٍ، وأَبو زياد، وأَبو الجرَّاح، وأَبو ثَرْوان، فسُئلوا عن المسائل التي جرت بين الكسائي وسيبويه، فتابعوا الكسائيَّ وقالوا بقوله. قال فأَقبل يحيى على سيبَوَيه فقال له: قد تَسمعُ أَيها الرجل: فاستكانَ سيبويه، وأَقبل الكسائيّ على يحيى فقال: أَصلح الله الوزير، إنَّه قد وفَد عليك من بلده مؤمِّلاً، فإنْ رأَيتَ أَلا تردَّه خائباً. فأَمر له بعشرة آلاف درهم، فخرج وصيَّر وجهَه إلى فارس، فأَقام هناك حتى مات ولم يَعُد إلى البصرة»[١٤].

رجال السنــد

أ- الزجاجيّ:

هو أبو عبد الرحمن بن إسحاق، الزجاجيّ، توفي سنة أربعين وثلاثمائة في دمشق، وقيل غير ذلك[١٥].

قال الإمام ابن عساكر (ت ٥٧١هـ):

«أبو القاسم الزجاجيّ النحويّ، تلميذ أبي إسحاق الزجّاج من أهل بغداد»[١٦]

وقال الإمام الذهبيّ (ت ٧٤٨هـ):

«وقرأ أيضاً على أبي جعفر بن رستم الطبريّ، غلام المازنيّ.

وروى عن ابن دريد، ونفطويه، وأبي بكر محمد بن السري الزجاج، وأبي الحسن، وعدة وتصدر بدمشق،

قال الكتانيّ: مات الزجاجيّ بطبرية في رمضان، سنة أربعين وثلاثمائة»[١٧].

---

(١٤) مجالس العلماء: (٩-١٠).

(١٥) ينظر: طبقات النحويين واللغويين: (١١٩)، والإكمال: (٢٠٥/٤)، والوافي بالوفيات: (١١٢/١٨)، وبغية الوعاة (٧٧/٢)

(١٦) تاريخ مدينة دمشق: (٢٠٢/٣٤).

(١٧) سير أعلام النبلاء: (٤٧٦/١٥).

ويقولُ ابن كثير (٧٧٤هـ):

«مصنف (الجمل) في النحو، وهو كتاب نافع، كثير الفائدة، صنف بمكة، وكان يطوف بعد كل باب منه، ويدعو الله أن ينفع به، أخذ النحو أولاً عن محمد بن العباس اليزيديّ،»[١٨].

فهو شيخ العربية، حسن السمت، والشارة[١٩]، أخذ عن الثقات وأخذوا عنه، واتسم بالديانة، وصدق النقل.

«روى عنه. أحمد بن عليّ الحبّال الحَلَبيّ، وأبو الحسن السُّتَيتيّ، وعبد الرحمن بن عمر بن نصر، وأبو محمد بن أبي نصر، وأبو بكر أحمد بن محمد بن سَلَمة بن شرّام النحويّ، وأبو الحسن بن علي السِّقِلّي»[٢٠].

ب- ورواته، هم. الأَخفش الصغير، وثعلب، والمبرّد، وسلمة بن عاصم، والفرّاء.

(١) أبو الحسن الأَخفش الصغير

العلامة، النحويّ، أبو الحسن، عليّ بن سليمان بن الفضل البغداديّ[٢١].

«لازم ثعلباً، والمبرد، وبرع في العربية، وهذا هو الأخفش الصغير»[٢٢]، و «روى عنه المعافى الجريريّ، والمرزبانيّ، وغيرهما، وكان موثوقاً»[٢٣]، و«مات فجأة في شعبان سنة خمس عشرة وثلاثمئة، وقيل سنة ست عشرة»[٢٤].

وأبو الحسن الأخفش نحويّ معروف، وثقه أهل العلم:

قال الخطيب البغداديّ (ت ٤٦٣هـ): «وكان ثقة»[٢٥].

---

(١٨) البداية والنهاية: (١١/ ٢٣٩).

(١٩) ينظر: سير أعلام النبلاء. (٤٧٥/١٥)، وإنباه الرواة: (١٦٠/٢).

(٢٠) تاريخ مدينة دمشق (٢٠٢/٣٤).

(٢١) ينظر: طبقات النحويين واللغويين: (١١٦)، ومعجم الأدباء (٢٤٦/١٣).

(٢٢) سير أعلام النبلاء: (١٤/ ٤٨٠-٤٨١).

(٢٣) سير أعلام النبلاء: (٤٨١/١٤).

(٢٤) سير أعلام النبلاء (٤٨١/١٤).

(٢٥) تاريخ بغداد: (٤٣٣/١١).

وقال الإمام ابن الجوزيّ (ت ٥٩٧هـ): «وكان ثقة»[٢٦].

ويقولُ القفطيّ: (ت ٦٤٦هـ):

«سمع أبوي العبّاس ثعلباً والمبرد وكان ثقة»[٢٧].

ويقول ابن كثير:

«أبو الحسن الأخفش، روى عن المبرد، وثعلب، واليزيديّ، وغيرهم وعنه المرزباني، والمعافى، وغيرهما، وكان ثقة في نقله»[٢٨].

(٢) ثعلـــــب

هو العلامة المحدّث، إمام النحو، أبو العبّاس، أحمد بن يحيى بن يزيد الشيبانيّ، مولاهم، البغداديّ، صاحب (الفصيح)، والتصانيف.

مات سنة إحدى وتسعين ومئتين[٢٩].

قال الخطيب البغداديّ:

«سمع إبراهيم بن المنذر الحزاميّ، ومحمد بن سلام الجمحيّ، وسلمة بن عاصم»[٣٠].

و«روى عنه محمد بن العبّاس اليزيديّ، وعليّ بن سليمان الأخفش، وإبراهيم بن محمد بن عرفة الأزديّ، وأبو بكر الأنباريّ»[٣١].

وقد وثّقه أهل العلم[٣٢].

يقولُ الزُبيديّ: (ت ٣٧٩هـ):

---

(٢٦) المنتظم (١٣/ ٢٧١)

(٢٧) إنباه الرواة (٢/٢٧٦).

(٢٨) البداية والنهاية (١١/١٦٨).

(٢٩) ينظر سير أعلام النبلاء (١٤/٥-٧)، ومعجم الأدباء ٥/١٠٢ وإنباه الرواة (١/١٣٨)، وبغية الوعاة (١/٣٩٦)

(٣٠) تاريخ بغداد (٥/٢٠٤).

(٣١) تاريخ بغداد (٥/٢٠٤).

(٣٢) ينظر تذكرة الحفاظ (٢/٦٦٦).

«وكان ثقة صدوقاً، حافظاً للغة، عالماً بالمعاني»[٣٣].

وقال الخطيب البغداديّ:

«وكان ثقة حجة، ديّناً صالحاً، مشهوراً بالحفظ، وصدق اللهجة، والمعرفة بالغريب، ورواية الشعر القديم، مقدماً عند الشيوخ مذ هو حدث»[٣٤].

وقال ابن الجوزيّ:

«وكان ثقة حجة ديّناً صالحاً، مشهوراً بالصدق والحفظ»[٣٥].

وقال ابن كثير:

«وكان ثقة حجة، ديناً صالحاً، مشهوراً بالصدق والحفظ»[٣٦].

(٣) المبـــرّد

إمام النحو، أبو العبّاس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، الأزْدي، البصريّ، النحويّ الأخباريّ، صاحب «الكامل»، وغيره، مات سنة ست وثمانين ومئتين[٣٧].

قال الإمام الذهبيّ:

«أخذ عن: أبي عثمان المازنيّ، وأبي حاتم السجستاني.

وعنه:

أبو بكر الخرائطيّ، ونفطويه، وأبو سهل القطّان، وعدة»[٣٨].

وهو ثقة عند أهل العلم[٣٩]:

(٣٣) طبقات النحويين واللغويين: (١٤١).

(٣٤) تاريخ بغداد: (٢٠٥/٥).

(٣٥) المنتظم (٢٤/١٣).

(٣٦) البداية والنهاية. (١٠٤/١١).

(٣٧) ينظر: طبقات النحويين واللغويين. (١٠١-١١٠)، وبغية الوعاة (٢٦٩/١).

(٣٨) سير أعلام النبلاء: (٥٧٦/١٣).

(٣٩) ينظر: معجم الأدباء: (١١١/١٩-١٢٢)، ولسان الميزان (٥٨٨/٧).

يقولُ الخطيب البغداديّ:

«شيخ أهل النحو، وحافظ علم العربية، كان من أهل البصرة، فسكن بغداد.

وكان عالماً، فاضلاً، موثوقاً به في الرواية، حسن المحاضرة، مليح الأخبار، كثير النوادر»[40].

ويقول الإمام الذهبيّ:

«وكان إماماً، علامةً، جميلاً، وسيماً، فصيحاً، مفوهاً، موثوقاً»[41].

ويقول ابن كثير:

«إمام في اللغة العربية، وكان ثقة، ثبتاً فيما ينقله»[42].

(٤) سلمة بن عاصم

هو سلمة بن عاصم، أبو محمد، النحويّ، وهو من الطبقة الرابعة، من أصحاب الفرّاء[43].

يقولُ ابن الجزريّ (ت ٨٣٣هـ):

«وقال ابن الأنباريّ: كتاب سلمة في (معاني القران) – للفرّاء – أجود الكتب؛ لأنّ سلمة كان عالماً، وكان يراجع الفرّاء فيما أشكل عليه، ويرجع عنه.

توفي بعد السبعين ومائتين، فيما أحسبُ»[44].

فهو «على ورع كان فيه شديد، وتألّه عظيم»[45]، و«إنه يصلي الغداة على طُهر العتمة»[46].

وهو ثقة بنقله[47]:

(٤٠) تاريخ بغداد (٣/٣٨٠)

(٤١) سير أعلام النبلاء: (٥٧٧/١٣)

(٤٢) البداية والنهاية (٨٤/١١).

(٤٣) ينظر: طبقات النحويين واللغويين: (١٣٧)، ومراتب النحويين (١٤٩)، وإنباه الرواة (٥٦/٢)، ومعجم الأدباء (٢٤٢/١١)

(٤٤) غاية النهاية (٣١١/١)

(٤٥) مراتب النحويين (١٤٩).

(٤٦) مراتب النحويين (١٥٠).

(٤٧) ينظر: سير أعلام النبلاء (٣٦٢/١٤)، وبغية الوعاة (٥٩٦/١).

يقولُ الخطيب البغداديّ:

«سلمة بن عاصم: أبو محمد، النحويّ، روى عن يحيى بن زياد الفرّاء كتبه، حدث عنه أحمد بن يحيى ثعلب، وإدريس بن عبد الكريم الحداد، وكان ثقة، ثبتاً، ديّناً، عالماً»[٤٨].

(٥) الفـــــرّاء

أبو زكريا، يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور، الأسديّ، مولاهم، الكوفيّ، النحويّ، العلامة.

مات الفرّاء بطريق الحج، سنة سبع ومئتين[٤٩].

قال الإمام الذهبيّ:

«يروي عن: قيس بن الربيع، وعليّ بن حمزة الكسائي روى عنه:

سلمة بن عاصم، ومحمد بن الجهم السمريّ، وغيرهما»[٥٠].

وهو إمام ثقة بنقلِه[٥١].

يقولُ الخطيب البغداديّ:

«وكان ثقة إماماً»[٥٢].

ويقول ابن حجر (ت ٨٥٢هـ):

«الفرّاء، النحويّ المشهور، صدوق من التاسعة، مات سنة سبع ومئتين»[٥٣]

---

(٤٨) تاريخ بغداد (٩/١٣٤).

(٤٩) ينظر: طبقات النحويين واللغويين: (١٤٣)، وبغية الوعاة (٢/٣٣٣)، وسير أعلام النبلاء: (١٠/١١٨-١٢١).

(٥٠) سير أعلام النبلاء. (١٠/١١٨-١١٩)

(٥١) ينظر: سير أعلام النبلاء: (١٠/١١٨)، وبغية الوعاة: (٢/٣٣٣).

(٥٢) تاريخ بغداد: (١٤/١٤٩).

(٥٣) تقريب التهذيب: (٥٩٠) رقم (٧٥٥٢).

المطلب الثاني

بيـــان روايـــات الزُّبيـديّ

وفيه فروع:

الفرع الأول

بيــان السنــد الأول

قال الزُّبيديّ – رحمه الله تعالى –:

«وحكى أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحَّاس النحويّ المصريّ قال:

قال أحمد بن يحيى ثعلب ومحمد بن يزيد المبرِّد: لما ورد سيبويه العراق شق أمرُه على الكِسائيّ، فأتى جعفر بن يحيى بن برمك والفضل بن يحيى بن برمك وقال:

أنا وليُّكما وصاحبُكما، وهذا الرجل إنما قدم ليُذهبَ محلِّي. قالا: فاحتَلْ لنفسك؛ فإنَّا سنجمع بينكما. فجُمعا عند البرامكة، وحضر سيبويه وحده، وحضر الكسائيّ، ومعه الفرّاء والأحمر وغيرهما من أصحابه. فسألوه: كيف تقول: «كنت أظن العقرب أشدُّ لَسْعَةً من الزنْبور فإذا هو هي»، أو «هو إياها»؟ قال: أقول «فإذا هو هي». فأقبل عليه الجميع فقالوا: أخطأت ولحنْتَ.

فقال يحيى بن خالد بن برمك: هذا موضعٌ مُشْكِل؛ حتى يُحْكَم بينكم. فقالوا: هؤلاء الأعراب على الباب؛ فأُدخِل أبو الجرّاح ومَنْ وُجد معه ممن كان يأخذ منه الكسائيّ وأصحابُه. فقالوا: «فإذا هو إياها»، فانصرم المجلس على أنَّ سيبويه قد أخطأ. فأعطاه البرامكة وأخذوا له من الرَّشيد، وبُعِث به إلى بلده، فيقال إنه ما لبث إلا يسيراً ثم مات كَمداً»(٥٤).

رجال السنـد:

أ- **الزُّبيـديّ**: أبو بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله، الحمصيّ، ثم الأندلسيّ، الإشبيليّ.

---

(٥٤) طبقات النحويين واللغويين. (٦٨-٦٩).

إمام في النحو، توفي في جمادى الاخرة، سنة تسع وَسبْعِينَ وثلاثمئة، وله ثلاث وستون سنة[55].

ب- رواته: رواها الزبيديّ عن النحّاس، وقد نقلها عن ثعلب والمبرد.

النحّـاس

هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، إمام في العربية، ارتحل إلى بغداد، وأخذ عن الزجاج وآخرين.

توفي في ذي الحجة سنة ثمان وثلاثين وثلاثمئة[56].

قال الإمام الذهبيّ:

«وروى كثيراً عن علي بن سليمان الصغير، وكان من أذكياء العالم»[57].

وهو عالم، إمام في العربية[58].

وقد مرت ترجمة ثعلب، والمبرد.

الفرع الثاني

بيـــان السنـــد الثانـــي

قال الزُّبيديّ نقلاً عن النحَّاس: «وروى هذه الحكاية الأوارِجيُّ الكاتب بأتمّ من هذا، وأنا مجتلبها على حسب ما روى، قال: حدثني أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطُّبري قال: حدثني أبو عثمان المازنيُّ قال: حدَّثني أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش. أن أبا بشْر عمرو بن عثمان بن قَنْبر سيبويه لما قدِم على أبي علي يحيى بن خالد بن برْمك سأله عن خَبره والحال التي وردَ لها فقال: جئتُ لتجمعَ بيني وبين الكِسائيّ. فقال له: لا تفعل

(55) ينظر: معجم الأدباء: (8/179)، ووفيات الأعيان (4/372)، وسير أعلام النبلاء: (16/417)، وبغية الوعاة: (1/84).

(56) ينظر: نزهة الألباء: (201)، وإنباه الرواة (1/101)، ومعجم الأدباء: (4/224)، والنجوم الزاهرة: (3/330).

(57) سير أعلام النبلاء: (15/401).

(58) ينظر: سير أعلام النبلاء: (15/401).

فإنه شيخُ مدينة السلام وقارئُها، ومؤدِّبُ ولد أمير المؤمنين، وكلُّ مَنْ في المصْر له ومعه فأبى إلا أن يجْمع بينهما، فعرَف الرشيد خبرَه، فأمر بالجمعْ بينهما، فوعده بيوم، فلما كان ذلك اليوم غدا إلى دار الرشيد، فوجد الفرَّاء والأحمر وهشام بن معاوية ومحمد بن سعْدان قد سبقوه، فسأله الأحمرُ عن مائة مسألة فأجابه عنها؛ فما أجابه بجواب إلا قال: أخطأت يا بصْريّ، فوجم لذلك سيبويه. ووافى الكسائيّ ومعه خَلْق من العرب فلما جلس قال له: يا بَصْري كيف تقول: «خرجتُ فإذا زيدٌ قائم»؟ فقال: «خرجت فإذا زيد قائمٌ». فقال له: أيجوز: «فإذا زيدٌ قائماً»؟. فقال: لا، فقال الكِسائيّ: هذه العرب على باب أمير المؤمنين، وقد حضرتْ فتُسألُ، فقال: سَلْها، فقال لهم الكِسائيّ: كيف تقولون: «قد كنت أحسب أنّ العقرب أشدُّ لسعةً من الزُّنبور فإذا الزُّنبور إياها بعينها»؟ فقالتْ طائفة: «فإذا الزُّنبور هي»، وقالت أخرى: «إياها بعينها». فقال: هذا خلاف ما تقول يا بَصريّ، فقال: أمَّا عربُ بلدنا فلا تعرف إلا «هو هي». فخطّأته الجماعة وحَصر، فأعطاه يحيى بن خالد عشرة آلاف درهم وصرَفه.

قال الأخفش: فلمَّا دخل إلى شاطئ البصرة وجَّه إليَّ فجئتُه، فعرَّفني خبره مع البغداديّ، وودَّعني ومضى إلى الأهواز، فأقام سيبويه مُديدة في الأهواز، ثم مات من ذَرَبٍ[59] أصابه، وما قتله إلا الغمُّ لما جرى عليه»[60].

رجال السند الثاني:

الأَوارجيّ، وأحمد الطبريّ، والمازنيّ، والأخفش الأوسط:

(١) الأَوارجـــيّ

أبو عليّ، هارون بن عبدالعزيز، الأَوارجيّ[61].

«كتب الحديث، وصحب الحلاج، وخالط الصوفية، ولما وقف على أمر الحلاج أظهر أمره، وأطلع الوزيرَ عليه»[62].

مات الأَوارجيّ في جمادى الأُولى، سنة (٣٤٤هـ)[63].

---

(٥٩) ذربت معدته، أي: فسدت.

(٦٠) طبقات النحويين واللغويين (٧٠-٧١).

(٦١) ينظر: تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات ٣٤١-٣٥٠) (ص٣١٤)

(٦٢) الوافي بالوفيات (٢٧/١٩٣)

(٦٣) ينظر: وفيات الأعيان (٢/١٧٢).

(٢) أَبو جعفر الطبريّ

أحمد بن محمد بن رستم، الطبريّ، سكن بغداد، من أجلّ أصحاب نصير بن يوسف، صاحب الكسائيّ[٦٤].

قال الذهبيّ: «أَخَذَ عنه ابن بُويَان، وعبدُ الواحد بن أبي هاشم»[٦٥].

مات سنة (٣٠٤هـ)[٦٦].

(٣) المازِنــيّ

أبو عثمان، بكر بن محمد بن عثمان، المازنيُّ، قرأ على أبي الحسن الأخفش، مات سنة (٢٣٦هـ)[٦٧].

وقال ابن حجر: «وكان شيعياً إمامياً، على رأي ابن ميثم، ويقولُ بالإرجاء»[٦٨].

(٤) الأخفــش

أبو الحسن، سعيد بن مَسْعَدة، البلخيّ، ثم البصريّ أخذ عن الخليل، ولزم سيبويه حتى برع، وكان من أسنان سيبويه، بل أكبر[٦٩].

قال الذهبيّ:

«مات سنة نيِّف عشرة ومئتين، وقيل: سنة عشر»[٧٠].

وقال أيضاً:

«قال أبو حاتم السجستانيّ:

---

(٦٤) ينظر: تاريخ بغداد: (١٢٥/٥)، وإنباه الرواة: (١٦٣/١).

(٦٥) طبقات القراء: (٣٢٠/١).

(٦٦) ينظر: غاية النهاية: (١١٥/١).

(٦٧) ينظر: تاريخ بغداد: (٩٣/٧)، ومعجم الأُدباء: (١٠٧/٧)، وسير أعلام النبلاء: (٢٧٠/١٢)، وبغية الوعاة: (٤٦٣/١).

(٦٨) لسان الميزان: (٣٥٣/٢).

(٦٩) ينظر: إنباه الرواة (٣٦/٢)، والبداية والنهاية (٢٩٣/١٠)

(٧٠) سير أعلام النبلاء: (٢٠٨/١٠).

كان الأخفش قدرياً، رجُلَ سَوْء، كتابه في المعاني صويلح، وفيه أشياء من القدر».

و«أخذ عنه المازني، وأبو حاتم، وسلمة، وطائفة»[٧٢].

الفرع الثالث

بيان السند الثالث

وقال الزُّبيديّ أيضاً:

«أحمد بن يحيى قال: حدثني سلَمة قال. قال الفرّاء: قدم سيبويه على البرامكة، فعزم يحيى بن خالد على الجمْع بينه وبين الكِسائيّ، فجعل لذلك يوماً. فلما حضر تقدمتُ أنا والأحمر فدخلنا فإذا بمثال في صدر المجلس، فقعد عليه يحيى بنُ خالد، وقَعد إلى جانب المثال جعفر والفضل ومنْ حضر بحضورهم، وحضر سيبويه فأقبل عليه الأحمرُ فسأله عن مسألة فأجاب فيها سيبويه، فقال له أخطأت، ثم سأله عن ثانية فأجابه فقال أخطأت، ثم سأله عن ثالثة فأجاب فقال. أخطأت، فقال سيبويه: هذا سوء أدب. قال فأقبلتُ عليه فقلت إنَّ في هذا الرجل حدًّا وعَجَلة، ولكن ما تقول فيمن قال. هؤلاء أبُونَ ومررت بأبين؟ كيف تقول على مثال ذلك من وأيت أو أويت؟ فقدَّر وأخطأ. فقلت له أعد النَّظر، فقدَّر فأخطأ. فقلت. أعد النَّظر. فقدَّر فأخطأ. فقلت: أعد النظر: ثلاث مرات يُجيب ولا يصيب، فلما كثُر ذلك عليه قال لستُ أكلِّمكما أو يحضر صاحبكما حتى أناظره.

قال. فحضر الكسائيّ فأقبل على سيبويه فقال: تَسألُني أو أسألُك؟ فقال لا، بل تسألُني أنت. فأقبل عليه الكِسائيّ فقال. ما تقول: أو كيفَ تقول. «قد كنتُ أظنُّ العقرب أشدَّ لسعة من الزُّنبور فإذا هو هي»، أو «فإذا هو إياها؟ قال سيبويه: «فإذا هو هي» ولا يجوز النصب: فقال له الكسائيّ: لحنت؛ ثم سأله عن مسائل من هذا النوع «خرجت فإذا عبد الله القائمُ» و «القائمَ». قال سيبويه في ذلك كلِّه بالرفع دون النصب. فقال الكسائيّ ليْس هذا كلامَ العرب، العرب ترفعُ في ذلك كلِّه وتنصب، فدفع سيبويه قوله.

---

(٧١) سير أعلام النبلاء. (١٠/٢٠٧).

(٧٢) سير أعلام النبلاء. (١٠/٢٠٧).

فقال يحيى بن خالد: قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما، فمن ذا يحكُم بينكما ؟ قال الكسائيّ هذه العرب ببابك قد جمعتهم من كل أوْب، ووفدتْ عليك من كل صُقْع، وهم فُصحاء الناس، وقد قنع بهم أهل المِصْرين، وسمع أهل الكوفة وأهلُ البصرة منهم فيُحضَرون ويسألون. فقال يحيى وجعفر قد أنصفْت. وأمر بإحضارهم، فدخلوا وفيهم أبو فَقْعَس وأبو دِثار وأبو الجرّاح وأبو ثَرْوان،؟ فسئلوا عن المسائل التي جرتْ بين الكِسائيّ وسيبويه، فشايعوا الكِسائيّ وقالوا بقوله.

فأقبل يحيى على سيبويه فقال: قد تَسْمَع أيها الرجل ! قال: فاستكانَ سيبويه، وأقبل الكِسائيُّ على يحيى فقال: أصلح الله الوزير ! قد وفَد عليك من بلده مُؤَمِّلا، فإن رأيتَ ألاَّ تردَّه خائباً. فأمر له بعشرة آلاف درهم، فخرجَ وصيَّره ووجَّهه إلى فارس، فأقام هناك حتى مات ولم يَعُدْ إلى البصرة[٧٣].

ورجال السند هم: ثعلب، وسلمة، والفرّاء، وتقدمت تراجمهم.

المطلب الثالث

بيـان رواية الخطيب البغداديّ

قال الخطيب البغداديّ – رحمه الله –:

«أخبرنا هلال بن المحسن أخبرنا أحمد بن محمد بن الجرّاح الخزاز حدثنا أبو بكر محمد بن القاسم بن بشّار حدثنا أبو العبّاس – يعني ثعلبا – حدثنا سلمة بن عاصم حدثنا الفرّاء – مالا أحصي –. قال: قدم سيبويه إلى بغداد فأتى يحيى بن خالد، فقال له: اجمع بيني وبين الكسائي لأناظره وأنت تسمع، فقال له يحيى: الكسائي عندنا رجل عالم لا يمتنع من مناظرة أحد، وأنا أتقدم إليه في الحضور، فإذا كان يوم كذا وكذا فاحضر. وعرف يحيى الكسائي وعرف الكسائي أصحابه، فسبق الفرّاء والأحمر في ذلك اليوم إلى دار يحيى، فجلسا في الموضع الذي أعد للكسائي وسيبويه، ثم جاء سيبويه فرفعاه، وألقى عليه الأحمر مسألة فأجاب فيها، فقال له الأحمر: أخطأت، وألقى عليه أخرى فأجاب فقال له: أخطأت – وكان الأحمر حاداً حافظاً – فغضب سيبويه، فقال له الفرّاء إن معه عجلة. فمن قال: هؤلاء أبون ورأيت أبين، ومررت بأبين، في جمع الأب على قول الشاعر

(٧٣) طبقات النحويين واللغويين. (٧١-٧٣)

وكـان بنـو فـزارة شـر عـم وكنت لهم كشر بني الأخينا

كيف تمثل مثاله من أويت فأجابه سيبويه بجواب، فعارضه الفرّاء بإدخال فيه، فانتقل منه إلى جواب آخر، فعارضه بحجة أخرى، فغضب وقال: لا أكلمكما حتى يجيء صاحبكما، فجاء الكسائي، فجلس بالقرب منه، وأنصت يحيى والناس، فقال له الكسائي أتسألني أو أسألك؟ فقال: لا بل سلني، قال: كيف تقول خرجت فإذا عبد الله قائم؟ فقال سيبويه: قائم بالرفع، فقال له الكسائي: أتجيز قائماً بالنصب؟ قال لا. قال له الكسائي فكيف تقول كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزُّنبور، فإذا أنا بالزُّنبور إياها بعينها؟ قال: لا أجيز هذا بالنصب، ولكني أقول فإذا بالزُّنبور هو هي، فقال الكسائيّ الرفع والنصب جائزان، فقال سيبويه: الرفع صواب والنصب لحن فعلت أصواتهما بهذا، فقال يحيى: أنتما عالمان ليس فوقكما أحد يستفتى، ولم يبلغ من هذا العلم مبلغكما أحد، تشرف به على الصواب من قولكما، فما الذي يقطع ما بينكما؟ فقال الكسائي: العرب الفصحاء المقيمون على باب أمير المؤمنين الذين نرتضي فصاحتهم، يحضرهم، فنسألهم عمّا اختلفنا فيه، فإن عرفوا النصب علمت أن الحق معي، وإن لم يعرفوه علمت أن الحق معه فأشار إلى بعض الغلمان فلم يكن إلا ساعة حتى حضر منهم خلق كثير، فقال لهم يحيى كيف تقولون خرجت فإذا عبد الله قائم، فلمّا وقعت المسألة في أسماعهم تكلم بعضهم بالنصب، وبعضهم بالرفع، فلما كثر النصب أطرق سيبويه، فقال الكسائيّ: أعز الله الوزير إنه لم يقصدك من بلده إلا راجياً فضلك، ومؤملا معروفك، فإن رأيت أن لا تخليه مما أمل، قال فدفعت إليه بدرة اختلف فيها الناس، فقال بعضهم كانت من يحيى وقال آخرون كانت من الكسائيّ، فقال بعض الجهّال: إن الكسائي واطأ الأعراب من الليل حتى تكلموا بالذي أراده، وهذا قول لا يعرج عليه، لأن مثل هذا لا يخفى على الخليفة والوزير وأهل بغداد أجمعين»[74].

رجـال السنـد:

أ- الخطيب البغداديّ:

هو الإمام الأوحد، الحافظ الناقد، أبو بكر، أحمد بن عليّ بن ثابت، البغداديّ

---

(٧٤) تاريخ بغداد (١٢/١٠٤-١٠٥).

إمام في الجرح والتعديل ثقة ثبت، صاحب التصانيف المشهورة، مات سنة (٤٦٣هـ)[٧٥].

ب- ورواته، هم: هلال بن المحسِّن، والجرّاح، وابن الأنباريّ:

(١) هلال بن المحسن

أبو الحسين، هلال بن المحسِّن بن إبراهيم بن هلال، الكاتب[٧٦].

قال الخطيب البغداديّ:

«سمع أبا عليّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار الفارسيّ، وعلي بن عيسى الرمانيّ، وأبا بكر أحمد بن محمد بن الجرّاح الخزاز، كتبنا عنه، وكان صدوقاً، ومات في ليلة الخميس، ودفن في يوم الخميس السابع عشر من شهر رمضان، سنة ثمان وأربعين وأربعمائة»[٧٧].

(٢) الجــرّاح

هو أحمد بن محمد بن الجرّاح، الخزَّاز، من تلاميذ ابن الأنباريّ[٧٨].

قال الإمام الذهبيّ:

«وحدّث عنه - ابن الأنباريّ - أبو عمر بن حَيُّويه، وأحمد بن محمد بن الجرّاح»[٧٩].

(٣) ابن الأَنبـاريّ

الإمام، الحافظ، اللغويّ، ذو الفنون.

أبو بكر، محمد بن القاسم بن بشّار، ابن الأنباريّ، المقرئ، النحويّ مات سنة (٣٢٨هـ)[٨٠].

قال الخطيب البغداديّ:

---

(٧٥) ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨/٢٧٠)، وطبقات الشافعية الكبرى: (٤/٢٩).

(٧٦) ينظر: معجم الأدباء: (١٩/٢٩٤)، وسير أعلام النبلاء: (١٦/٥٢٤).

(٧٧) تاريخ بغداد: (١٤/٧٦). وينظر: الوافي بالوفيات: (٢٧/٣٧٣).

(٧٨) ينظر: تاريخ بغداد: (٣/١٨٢).

(٧٩) سير أعلام النبلاء: (١٥/٢٧٥). ولم أجد فيه جرحاً. ولعله (هو) في تاريخ بغداد: (٤/٤٠٨-٤٠٩).

(٨٠) ينظر: طبقات النحويين واللغويين: (١٧١)، وغاية النهاية (٢/٢٣٠).

«وسمع إسماعيل بن إسحاق القاضي، وأحمد بن الهيثم بن خالد البزّاز، ومحمد بن يونس الكديمي، وأبا العبّاس ثعلباً، ومحمد بن أحمد بن النضر، وغيرهم عن هذه الطبقة. وكان صدوقاً فاضلاً، ديّناً، خيّراً، من أهل السنة»[٨١].

و «حدث عنه أبو عمر بن حَيُّويه، وأحمد بن محمد بن الجرّاح»[٨٢].

المطلب الرابع

بيــان الصحيح وغيره في هذه المناظرة

وفيه فروع

الفرع الأول

الخلاصة في أسانيد المناظرة

الناظر في كتب المجالس، والطبقات، والتراجم، وغير ذلك يراها قد أوردت تلك المناظرة الشهيرة[٨٣].

ولكن اعتنا،نا ينصبُ على المصادر المتقدمة التي روتها؛ لذا ترجمت ترجمة توثيق لرجال أسانيد الرواية عند الزجاجيّ، والزُّبيدي، والخطيب البغداديّ، كما هو مبين سابقاً؛ لأن نقل المتأخرين لا يكاد يخرج عن هؤلاء.

ومن خلال النظر الدقيق في كتب (الرجال)، و(التواريخ) المعتمدة، استطعت ان أتفحص حال أولئك النقلة، وتوصلت إلى ما يأتي:

أولاً: الزجاجيّ – رحمه الله – أقدم من رواها بإسنادٍ متصل، مسلسل بأئمة العربية، الموثوق بهم عند رجال الجرح والتعديل.

وروايته تمثل ما حدث، وشرط السماع فيها واضح، فهو قد صرح بالسماع عن شيخه

(٨١) تاريخ بغداد (١٨٢/٣)

(٨٢) سير أعلام النبلاء (٢٧٥/١٥).

(٨٣) ينظر مجالس العلماء: (٩)، وأمالي ابن الشجري: (٣٤٨/١)، وإنباه الرواة، (٣٤٨/٢)، والأشباه والنظائر (٢٩/٣)

أبي الحسن الأخفش الصغير، وهكذا بقية رجال الإسناد. وبعبارة أخرى روايته صحيحة سنداً، ومتناً.

ثانياً: الزُّبيديّ - رحمه الله - رواها بعدة روايات في كتابه «طبقات النحويين واللغويين»؛ ويمكن أن ألخص إشارات مهمة عنها، هي:

أ- الرواية الأولى:

أمّا من جهة السند ففيه انقطاع، فالمناظرة موقوفة على ثعلب، والمبرّد.

وهذا بخلاف رواية الزجاجيّ؛ إذ صرح ثعلب بالسماع عن سلمة بن عاصم، وهذا عن الفرّاء، الذي هو أحد رجال المناظرة.

وأمّا من جهة المتن فالخلاف لما عند الزجاجيّ يسير فهو في ألفاظ قليلة، مثل: مجيء الكسائي يشكو أمره إلى البرامكة، وقول يحيى له: «فاحتلْ لنفسك»؛ وعدم التصريح بأسماء الأعراب الذين أدخلوا مع أبي الجرّاح.

ب- الرواية الثانية:

نقلها النحّاس عن الأوارجيّ الكاتب، فمن جهة السند، فيها أمران:

الأول: الأوراجيّ، ليس من الأئمة المعروفين بنقد المرويات، وقد اطلعنا على حاله قبلُ.

من هنا ندرك قول النحّاس:

«وروى هذه الحكاية الأوراجيّ الكاتب، بأتمَّ من هذا، وأنا مجتلبها على حسب ما روى». وتأمل قوله: «على حسب ما روى»!

الثاني: نقل الأحداث عن الأخفش عن سيبويه. وهو المناظر فيها.

والذي نلحظه في متنها بالموازنة لما عند الزجاجيّ ما يأتي:

الأول: التصريح بطلب سيبويه للمناظرة.

الثاني. التصريح بأصحاب الكسائي، وهم: «الفرّاء، والأحمر، وهشام بن معاوية، ومحمد بن سعدان».

وفي رواية الزجاجيّ «الفرّاء والأحمر».

والخلاصة: تبقى رواية الزجاجيّ أرقى سنداً، وأصح متناً.

ج - الرواية الثالثة:

رواها الزُّبيديّ عن ثعلب، ومن ثم بنفس الإسناد عند الزجاجيّ، ولكن الزُّبيدي لم يصرح بسماعٍ عن ثعلب.

وأما المتن فهو مطابق لما عند الزجاجيّ.

ثالثاً: الخطيب البغداديّ - رحمه الله - هو إمام من أئمة المحدثين الذين خبروا علم الإسناد، وأبدعوا فيه.

فهو قد رواها بإسنادٍ متصل، رجاله يوثق بهم.

وأما متن القصة فهو لا يختلف لما عند الزجاجي إلا بأمرين:

الأول: تصريح سيبويه بطلب المناظرة من البرامكة.

الثاني: عدم التصريح بأسماء الأعراب الذين حكموا.

إذن نستطيع القول:

إنّ المسألة الزُّنبوريّة صح إسنادها من طرق عدة، كما عند الزجاجيّ والبغداديّ وغيرهما[٨٤].

الفرع الثاني

زمن المناظرة، ومكانها

زمن المناظرة:

للوصول إلى زمن المناظرة، لا بُدّ من معرفة وفيات أشخاصها، بشيء من الإيجاز، وذلك على النحو الآتي:

---

(٨٤) وستأتي - إن شاء الله - مناقشتنا للإمام الذهبي الذي تناقض قوله بين إثباتها ونفيها، وحكمنا هو منصبٌ على صحة السند.

المتناظران:

- **سيبويه:** عمرو بن عثمان، أبو بشر، الفارسيّ، البصريّ. مات سنة (١٨٠هـ). على الصحيح عند المؤرخين[٨٥].

- **الكسائيّ:** عليّ بن حمزة، أبو الحسن، الكوفيّ، مات سنة (١٨٩هـ) على الصحيح عند المؤرخين[٨٦].

والخليفة: هارون بن المهدي، أبو جعفر، أمير المؤمنين، مات سنة (١٩٢هـ)[٨٧].

وآل برمك:

- **يحيى بن خالد، أبو عليّ، الوزير الكبير، مات مسجوناً سنة (١٩٠هـ)[٨٨].**

- **جعفر بن يحيى، قتل سنة (١٨٧هـ)[٨٩].**

- **الفضل بن يحيى، مات سنة (١٩٢هـ)[٩٠].**

فالذي يترجح عندي أنّ المناظرة حدثت في السنة التي مات فيها سيبويه؛ لأن أصحابه نصوا على أنّ أحداث المناظرة كانت سبباً في مرضه، حتى مات في البلد الذي أقام فيه بعد المناظرة.

قال الأَخفش:

«فلما دخل - سيبويه - إلى شاطئ البصرة، وجّه إليّ فجئتُه، فعرّفني خبره مع البغداديّ، وودّعني، ومضى إلى الأهواز...

(٨٥) ينظر طبقات النحويين واللغويين (٦٦)، وسير أعلام النبلاء: (٣٥١/٨).

(٨٦) ينظر طبقات النحويين واللغويين (١٣٨)، وسير أعلام النبلاء: (١٣١/٩).

(٨٧) ينظر تاريخ بغداد. (٥/١٤)، وسير أعلام النبلاء (٢٨٦/٩).

(٨٨) ينظر تاريخ بغداد: (١٢٨/١٤)، وسير أعلام النبلاء. (٨٩/٩).

(٨٩) ينظر: شذرات الذهب (٣٩١/٢)، والبداية والنهاية. (١٨٩/١٠).

(٩٠) ينظر تاريخ الطبري (٣٤١/٨)، وسير أعلام النبلاء. (٩١/٩).

فأقام سيبويه مُديدة[٩١] في الأهواز، ثم مات من ذَرَبٍ أصابه، وما قتله إلا الغمُّ لما جرى عليه»[٩٢].

- **مكان المناظرة:**

المناظرة حدثت في مدينة بغداد (دار السلام)، ولكن هل هي حدثت بدار الخليفة أو بدار وزيره؟

أشار الزُّبيديّ في روايته الأولى إلى أنّ المناظرة حدثت عند آل برمك إذ جاء فيها.

«فجُمعا عند البرامكة»[٩٣].

وأشار الزجاجيّ إلى أنها حدثت بحضرة الرشيد، وذلك بقوله «مجلس سيبويه مع الكسائي وأصحابه بحضرة الرشيد»[٩٤].

وأفصح الزُّبيدي في روايته - الثانية - عن أن المناظرة حدثت في دار الرشيد؛ إذ جاء فيها «فعرَّف يحيى الرشيد خبرَه؛ فأمر بالجمع بينهما، فوعده بيوم، فلما كان ذلك اليوم غدا إلى دار الرشيد»[٩٥].

وأكد ذلك ياقوت بقوله: «غدا سيبويه وحده إلى دار الرشيد»[٩٦].

وقال جمال الدين القفطيّ أيضاً:

«وجمع الرشيد بينه - الكسائي - وبين سيبويه البصريّ»[٩٧].

---

(٩١) تأمل قوله مُديدة

(٩٢) طبقات النحويين واللغويين (٧١).

ويىظر. مجالس العلماء. ١٠، وإنباه الرواة ٣٥٩/٢

وجاء في نفح الطيب (٢٢٧/٥).

«ويُروى أنّ الكسائيّ لما بلغه موتُه، قال للرشيد: دِهْ يا أمير المؤمنين فإني أخافُ أن أكون شاركتُ في دمه» وسطر تذكرة النحاة ١٢٢

(٩٣) طبقات النحويين واللغويين ٦٩، وينظر تاريخ بغداد. (١٠٤/١٢).

(٩٤) ينظر: مجالس العلماء (٩).

(٩٥) طبقات النحويين واللغويين (٧٠).

(٩٦) معجم الأدباء ١١٩/١٦.

(٩٧) إنباه الرواة (٢٧١/٢)

الفرع الثالث

الافتراء على الإمام الكسائيّ وردّه

شاع عند قسم من المؤرخين لهذه المناظرة، أنّ الكسائيّ أرشى الأعراب، ونحو ذلك، وسنعرضُ بعض أقوالهم:

- قال ابن الشجريّ (ت ٥٤٢هـ):

«وذكر قومٌ من البصريين أنّ الكسائيّ جعل لهم جُعْلاً، استمالهم به إلى تصويب قوله، وقيل: إنما قصد الكسائيُّ بسؤاله عمّا علِم أنّه لا وجه له في العربية، واتفق هو والفرّاء على ذلك؛ ليخالفه سيبويه، فيكون الرجوعُ إلى السماع، فينقطعَ المجلسُ عن النظر والقياس»[98].

- وقال أبو البركات الأنباريّ (ت ٥٧٧هـ):

«قد روي أنهم أعطُوا على متابعة الكسائيّ جُعْلاً؛ فلا يكون في قولهم حجة: لتطرق التهمة في الموافقة»[99].

- وقال ابن خلّكان (ت ٦٨١هـ):

«وكان الأمين شديد العناية بالكسائيّ؛ لكونه معلمه، فاستدعى عربياً، وسأله، فقال: كما قال سيبويه، فقال له:

نريد أن تقول كما قال الكسائيّ، فقال: إنّ لساني لا يطاوعني على ذلك؛ فإنّه ما يسبق إلا إلى الصواب، فقرروا معه أنّ شخصاً يقول: قال سيبويه: كذا، وقال: الكسائيّ: كذا، فالصواب مع من منهما ؟ فيقول العربيّ: مع الكسائيّ، فقال هذا يمكن، ثم عقد لهما المجلس، واجتمع أئمة هذا الشأن، وحضر العربيّ، وقيل: له ذلك، فقال: الصواب مع الكسائيّ، وهو كلام العرب؛ فعلم سيبويه أنهم تحاملوا عليه، وتعصبوا للكسائيّ»[100].

---

(٩٨) أمالي ابن الشجريّ: (١/٣٥٠).

(٩٩) الإنصاف: (٢/٧٠٤).

(١٠٠) وفيات الأعيان: (٣/٤٦٤).

- وقال ابن هشام الأنصاريّ (ت ٧٦١هـ):

«فَيقال: إنّ العرب قد رُشوا على ذلك، أو إنّهم علموا منزلة الكسائيّ عند الرشيد، ويقالُ: إنهم إنما قالوا: القول قول الكسائيّ، ولم ينطقوا بالنصب، وإنّ سيبويه، قال ليحيى:

مُرْهم أن ينطقوا بذلك؛ فإنّ ألسنتهم لا تطوع به»[١٠١].

- وقال باحث معاصر:

«وفي المسألة الزُّنبورية - نفسها - وقع خطأً نتيجة للتعصب العلميّ، الذي تبعه تعصب سياسيّ، فالمعروف أنّ الحق في هذه المسألة مع سيبويه...

ولكن الكسائيّ كان مقرباً من رجال السياسة، والحكم، وهو مؤدب ولد أمير المؤمنين؛ مما جعل الأعراب يخطئون سيبويه ويصوبون رأيه، وقد قيل:

إنّ الأعراب أعطوا جُعْلاً على متابعة الكسائيّ»[١٠٢].

ونردُّ على كلّ ذلك بأمور عديدة، أهمها:-

أولاً: ما هو مستند هؤلاء بهذا الكلام ؟ أين قائله ؟

فلو تأملته لوجدته رُوي، وقيل، وذُكر ونحو ذلك مما يدل على الضعف بل الكذب

ثانياً: الروايات الثابتة في هذه المناظرة ليست فيها هذه الزيادة - وهي الرشوة، أو التواطؤ، أو المحاباة - الباطلة والظاهر أنّ هذه الزيادات مما تكلم بها العامة التي لا تفقه، أو من وضع حساد الإمام الكسائيّ. وهذا ما تفطن له الإمام الخطيب البغداديّ، إذ يقول:

«قال بعض الجهّال:

إنّ الكسائيّ واطأ الأعراب من الليل؛ حتى تكلموا بالذي أراده، وهذا قول لا يعرج عليه؛ لأنّ مثل هذا لا يخفى على الخليفة، والوزير، وأهل بغداد أجمعين»[١٠٣].

---

(١٠١) مغني اللبيب. (١٢٢-١٢٣)، وينظر

تذكرة النحاة (١٨٠)، وشذرات الذهب (٢/ ٢٨٠).

(١٠٢) أخطاء العلماء بين الكبرياء والتعصب والغفلة. (٢٠٠)

(١٠٣) تاريخ بغداد (١٢/ ١٠٥).

ثالثاً: أما ما حكاه ابن خلّكان ومفاده أنّ الأمين هو الذي دبّر ذلك مع بعض الأعراب، فهو مردود من وجهين:

١- حققت سابقاً أنّ الأمين لا دخل له في جمع المتناظرين وإنما كان ذلك من أمر يحيى بن خالد البرمكيّ.

٢- ابن خلكان لم يسم الأعرابيّ، وهذا يدل على كذب الزيادة، فالذين حكموا في المناظرة مجموعة ذكرتهم الروايات الصحيحة، وهم:

أبو فَقْعس، وأبو زياد، وأبو الجرّاح، وأبو ثَروان»[١٠٤].

رابعاً: الكلام الذي سطره الباحث المعاصر، لا يمتُ إلى البحث العلميّ بصلة، فأيّ تعصب علميّ الذي تبعه تعصب سياسيّ؟!

وهل هناك خلاف سياسيّ بين سيبويه والكسائيّ؟ أو بين أهل البصرة وبغداد؟!

وما أراه إلا كلاماً أبعد فيه النجعة صاحبُه، وكان الأجدر به أن يحقق ثم يحلل!

وإنما كان الرشيد يكرمه؛ لأنه أدبه، وولديه[١٠٥].

خامساً: الإمام الكسائيّ، هو أحد الإعلام، وانتهت إليه الإمامة في القراءة والعربية. وهو مرضيّ عند أهل السير، وخلقه، وديانته، وأمانته، لا تسمح له بذلك.

فقد كان يتحرى في علمه، ولا يفتري، وصاحب إسناد، وهو من أئمة السبعة في القراءات. وكان صادق اللسان، ولا يقول إلا ما يعلم.

قال صاحبه الفرّاء:

« لقيتُ الكسائيّ يوماً فرأيته كالباكي، فقلتُ: ما يبكيك؟ قال: هذا الملك الوزير يحيى بن خالد يحضرني، فيسألني عن الشيء: فإن ابطأتُ في الجواب لحقني منه عتب، وإن بادرتُ لم آمن الزلل، فقلتُ:

---

(١٠٤) ينظر مجالس العلماء (١٠)، وطبقات النحويين واللغويين (٧٢)، وسفر السعادة (٢/٥٥١)، والأشباه والنظائر (٣/٣٢)

(١٠٥) ينظر نور القبس: (٢٨٤).

يا أبا الحسن مَنْ يعترضُ عليك؟ قل ما شئت، فأنت الكسائيّ، فأخذ لسانه بيده، وقال قطعه الله – تعالى – إذاً إنْ قلت مالا أعلم»[١٠٦].

- فرحم الله – تعالى – الإمام الذي حدث عن الأئمة الكبار، وحدث عنه الأئمة الثقات[١٠٧].

الفرع الرابع

أخطاء بعض العلماء وأوهامهم في المناظرة

من خلال تتبعي لهذه المناظرة في الكتب التي روتها، وقفت على بعض الأخطاء والأوهام، لأولئك الأئمة الأعلام، وها أنا أوجز فيها الكلام، وهي:–

أولاً: خطأ في الأحمر الذي ناظر سيبويه:

من أصحاب الكسائيّ الذين كانوا معه في المناظرة، عليّ بن المبارك (الحسن) (وقيل ابن الحسن)، المعروف بالأحمر (ت ١٩٤هـ)[١٠٨].

وهو الذي تقدم إلى سيبويه وناظره كما نصت على ذلك الروايات الصحيحة[١٠٩].

قال الحافظ البغداديّ:

«علي بن المبارك، الأحمر النحويّ، وجرت بينه، وبين سيبويه مناظرة لما قدم بغداد»[١١٠].

وقال الذهبيّ عنه: «ناظر سيبويه مرةً»[١١١].

ومع وضوح ذلك، نجد بعض العلماء أخطؤوا بالأحمر هذا، وجعلوه خلفاً الأحمر.

يقول أبو البركات الأنباريّ – وهو يحكي المناظرة –:

---

(١٠٦) طبقات القرّاء. (١/١٥٤).

(١٠٧) ينظر: تهذيب التهذيب (٤/٢٧٦).

(١٠٨) ينظر: إنباه الرواة (٢/٣١٣)، وبغية الوعاة (٢/١٥٨).

(١٠٩) ينظر: مجالس العلماء (٩)، وطبقات النحويين واللغويين (٦٨).

(١١٠) تاريخ بغداد. (١٢/١٠٤–١٠٥)، وينظر: الوافي بالوفيات (٢١/٣٩٨).

(١١١) سير أعلام النبلاء. (٩/٩٣)

«فأقبل خلف الأحمر على سيبويه، قبل حضور الكسائي»[112].

ويقول ابن هشام:

«فلما حضر سيبويه، تقدم إليه الفرّاء، وخلف؛ فسأله خلف عن مسألة»[113].

وسبب هذا الوهم، أن بعض المصادر قالت الأحمر من غير قيد. وهذا اللقب من باب المتفق والمفترق، وهو أن تتفق الأسماء، وتختلف المسميات، يقول السيوطيّ (ت ٩١١هـ):

«الأحمر: أربعة أشهرهم اثنان: خلف البصريّ، وعلي بن الحسن الكوفيّ، والثالث: أبان بن عثمان اللؤلؤيّ، والرابع أبو عمرو الشيباني، إسحاق بن مرار»[114].

وخلف الأحمر، هو أبو محرز بن حيّان، البصريّ، مات في حدود (١٨٠هـ)[115].

لم يكن موجوداً في المناظرة، وإنما هو الأحمر عليّ بن المبارك، كما أسلفنا.

ثانياً: خطأ مَن قال بحضور الأخفش للمناظرة:

الأخفش الأوسط روى القصة أخذاً عن سيبويه في البصرة، كما هو معروف[116].

ولكن بعض المؤرخين أوردوا اسمه في ضمن مَن حضر المناظرة.

يقول ابن النديم:

«فجمع – يحيى بن خالد بينه – سيبويه – وبين الكسائي والأخفش، فناظراه، وخطآه في مسائل سألاه عنها، وحاكماه إلى فصحاء الأعراب»[117].

وقال الإمام الذهبيّ:

«ووفد – سيبويه – إلى بغداد على يحيى البرمكيّ: فجمعَ بينه، وبين الكسائيّ للمناظرة

---

(١١٢) الإنصاف: (٧٠٣/٢).

(١١٣) مغني اللبيب: (١٢٢)، وتابعه على ذلك شراحه، ينظر: حاشية الدسوقي (٢٠٠/١).

(١١٤) بغية الوعاة: (٣٨٩/٢)

(١١٥) ينظر: معجم الأدباء: (٦٦/٦)، بغية الوعاة: (٥٥٤/١).

(١١٦) ينظر طبقات النحويين واللغويين: (٧٠١).

(١١٧) الفهرست (١٠٤)، وكذلك وهم القفطيّ، ينظر إنباه الرواة: (٣٤٨/٢).

بحضور سعيد بن مَسْعَدة الأَخفش، والفرّاء، والأَحمر، وجرى ذاك البحث المشهور في مسألة الزُّنبور»[118]

وهذا ذهول من ابن النديم والإمام الذهبيّ رحمهما الله – فالذي حضر من أصحاب الكسائيّ:

«الفرّاء، والأَحمر، وهشام بن معاوية، ومحمد بن سَعْدان»[119].

والأَخفش الأوسط ما دخل بغداد إلا بعد المناظرة[120].

ثالثاً: وقفة مع الإمام الذهبيّ:

عندما ترجم الإمام الذهبيّ - رحمه الله - لإمام النحاة سيبويه - رحمه الله حكم على المسألة الزُّنبوريّة بالكذب!

يقول الذهبيّ في كتابه (سير أعلام النبلاء):

«وقد جمع يحيى البرمكيّ ببغداد بينه، وبين الكسائيّ للمناظرة، وجرت مسألة الزُّنبور، **وهي كذب**»[121].

ولما ترجم لسيبويه في كتابه «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام» قال

«ووفد - سيبويه - إلى بغداد وجرى ذاك البحث المشهور في مسألة الزُّنبور، وتعصبوا للكسائيّ دونه، ثم وصله يحيى بن خالد بعشرة الاف درهم؛ فخرج إلى بلاد فارس: **فتوفي بشيراز، وقيل بساوة**»[122]

وهذا وهم من الإمام الذهبيّ - رحمه الله - فالمناظرة ثابتة الإسناد. ونستطيع أن نوجه **نفي الذهبي لما شاع عند الناس من أمرِ الرشوة.**

(118) تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات) (171-180)، ص/ 155، وسير أعلام النبلاء (8/351)

(119) ينظر طبقات النحويين واللغويين (70).

(120) ينظر طبقات النحويين اللغويين (71).

(121) سير أعلام النبلاء (8/351).

(122) تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات . 171-180). (ص/155)

رابعاً: خطأ وقع في زمن المناظرة:

نقل ابن العماد (ت ١٠٨٩هـ) – عن بعض المؤرخين قوله:

«وتناظر هو – سيبويه – والكسائيّ في مجلس الأَمين؛ فظهر سيبويه بالصواب، وظهر الكسائي بتركيب الحجة، والتعصب»[١٢٣].

وهذا وهم؛ لأَنّ الأَمين تولى الخلافة بعد موت أبيه سنة (١٩٢هـ)، وهو قد مات سنة (١٩٨هـ)[١٢٤].

والمناظرة حدثت قبل موت سيبويه سنة (١٨٠هـ)، في خلافة الرشيد وبحضوره.

خامساً: خطأ في مكان المناظرة:

قال ابن خَلِّكَان (ت ٦٨١هـ):

«ورد – سيبويه – إلى بغداد من البصرة، والكسائيّ يعلِّم الأمين بن هارون الرشيد، فجمع بينهما، وتناظرا»[١٢٥].

وهذا كلام فيه نظر.

والذي جمع بينهما هو يحيى بن خالد، في مجلس الرشيد كما هو مبين آنفاً.

سادساً: خطأ في متن المناظرة:

روى هذه المناظرة أبو حيّان الأندلسيّ، وفيها[١٢٦]:–

أ– اعتذر الكسائيّ عن المناظرة؛ خوفاً، واختار الفرّاء لذلك.

ب– قال الفرّاء – وهو يسأل سيبويه:

كيف تقولُ: ظننتُ أَنّ العقرب أشد لسعة من الزُّنبور، فإذا هو هي، أو هو هو، أو هي هي، أو كيف تقول ؟

---

(١٢٣) شذرات الذهب: (٢/٢٧٧)، وصاحب الرأي هو الأمين!

(١٢٤) ينظر: سير أعلام النبلاء: (٩/٣٣٤) وشذرات الذهب (٢/٤٦٠) هذا إذا كان يراد بمجلس الأمين: مجلس الخلافة.

(١٢٥) وفيات الأعيان: (٣/٤٦٤).

(١٢٦) ينظر: تذكرة النحاة: (١٢١-١٢٢).

فأطرق سيبويه ملياً، ثم قال: أقول:

فإذا هو إيَّاها[127]، فقال: أخطأت يرحمك الله - فقال الكسائيّ: صه يا هُمرةُ، ارفق بالشيخ، فقال الفرّاء: أحسن النظر يا عمرو. ولي عليها ملحوظات:

أولاً: وجد أبو حيّان هذه القصة مكتوبة على ظهر كتاب سيبويه، بإسنادٍ لم يتبين حاله.

ثانياً: الثابت في المناظرة مغاير لذلك تماماً، فالذي سأل سيبويه عن (المسألة الزُّنبورية) الكسائي، وأما الفرَّاء فقد ناظره بمسائل قبل ذلك.

ثالثاً: الوجه الذي أجازه سيبويه، ليس بصحيح، وإنما الذي أجاز ذلك الكسائيّ وأصحابه[128].

فأقول: إنّ هذا النقل شاذ ومخالف لما هو صحيح.

---

(١٢٧) قال الأعلم الشنتمريّ:

«وإن كان سيبويه - رحمه الله تعالى - أجاب بقوله: فإذا هو إياها، كما روى بعضهم، فظاهر جوابه مدخولٌ والخطأ فيه بيّن من جهة القياس». نفح الطيب (٥/٢٣٣) وهناك خطأ آخر وهو أن سيبويه قال: خرجت فإذا زيدٌ قائم بالرفع لا غير

وقد حكم الأعلم على ذلك بالبطلان.

ينظر نفح الطيب (٥/٢٣٢).

(١٢٨) ينظر الإنصاف (٢/٧٠٤)، وسفر السعادة (٢/٥٥٠).

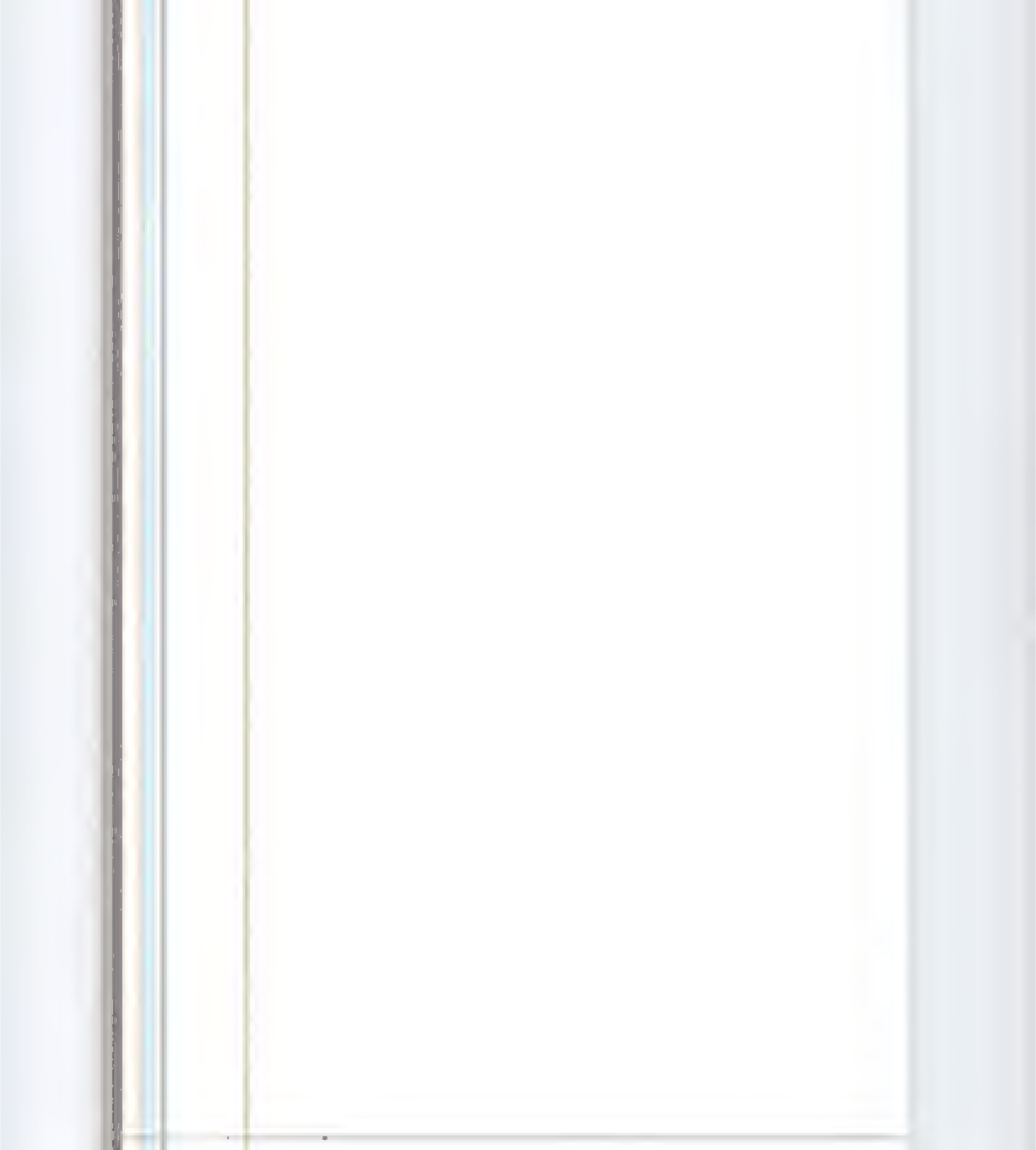
المبحث الثانــي

بيـان المسألـة من جهـة الدِّرايـة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول : مناقشة سؤال الكسائيِّ.

المطلب الثاني : مناقشة أَسئلة الأحمر، والفرَّاء.



المطلب الأول
مناقشة سؤال الكسائيّ

وفيه فروع

الفرع الأَول

بيان حجج الكوفيين

للكوفيين أدلة متناثرة، نستطيع أن نجمعها في أمرين:

الأول: السماع، والثاني: القياس، على النحو الآتي:

أولاً: السماع:

يرى الكوفيون أنّ العرب وافقت الإمام الكسائيّ، وتكلمت بمذهبه؛ فقد حكى أبو زيد الأنصاريّ النصب عن العرب أيضاً، «قد كنت أظنُّ أنّ العقرب أشدُّ لسعة من الزُّنبور، فإذا هو إيَّاها»[١٢٩].

ثانياً: القياس:

خرّج الكوفيون وجه النصب على أوجهٍ عدة، هي:-

أ- قال ثعلب: إنّ (هو) في قولهم: «فإذا هو إيَّاها» عمادٌ، ونصبت (إذا)؛ لأنها بمعنى: وجدتُ[١٣٠].

ب- قال أبو بكر بن الخيّاط (ت ٣٢٠هـ):

إنّ (إذا) ظرف فيه معنى وجدتُ، ورأيتُ؛ فجاز له أن ينصب المفعول، وهو مع ذلك مخبر به عن الاسم بعده[١٣١].

ج- إنّ ضمير النصب استعير في مكان ضمير الرفع؛ لأنّ العرب قد تجعل بعض الضمائر نائباً عن غيره، كقولهم: رأيتك أنت، أي: رأيتك إياك، فناب ضمير الرفع عن ضمير

---

(١٢٩) ينظر: الإنصاف: (٧٠٤/٢)، وإنباه الرواة: (٣٥٩/٢).

(١٣٠) ينظر: مجالس العلماء: (١٠)، والإنصاف: (٧٠٤/٢).

(١٣١) ينظر: سفر السعادة: (٥٦١/٢)، ومغني اللبيب: (١٢٥)

النصب[132]، وعكسه قراءة الحسن البصري - رحمه الله - «إيَّاك يُعْبَدُ» بياء مضمومة، وبفتح الباء»[133].

د- إنّ النصب مخرج على المفعولية، والأصل: فإذا هو يساويها، أو فإذا هو يشابهها، ثم حذف الفعل: فانفصل الضمير[134].

قال ابن مالك (ت ٦٧٢هـ):

«ومن الاستغناء عن خبر المبتدأ بالمفعول به، ما رواه الكوفيون من قول العرب: حسبت العقرب أشدَّ لسعة من الزُّنبور، فإذا هو إيَّاها، أي: فإذا هو يساويها»[135].

هـ- إنّ النصب موجه على الحال من الضمير في الخبر المحذوف، والأصل: فإذا هو ثابت مثلها، ثم حذف المضاف: فانفصل الضمير، وانتصب في اللفظ على الحال، على سبيل النيابة[136]، يقول ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ):

«وأما وجهُ من قال: فإذا هو إيّاها، فإنه يقدّر الخبر محذوفاً أيضاً، ويجعل «إيّاها» حالاً[137] على حذف مضاف، فيكونُ المضافُ المحذوف وهو الحال في المعنى مقدّرا بـ«مثل» ومثل إذا أُضيفت لفظاً أو تقديراً لا توجبُ تعريفاً، فكأنه قال: فإذا هو مثلها، فقدّر الخبر محذوفاً كما قُدِّرَ في قولك: فإذا زيدٌ قائماً، ونصب «مثلها» على الحال كما نصب «قائماً» على الحال من المضمر المقدّم ذكره، ثم حذف المضاف الذي هو «مثل» وأقامَ المضافَ إليه مقامه فوجب إعرابُه بإعرابه، فوجب الإتيان بالضمير المنصوب، فصار اللفظُ لفظ الضمير المنصوب، والمرادُ في المعنى المضافُ المحذوفُ الذي هو «مثل»، وهذه تُشْبهُ قولهم: قضيةٌ ولا أبا حَسن لها[138]، فإن التقدير: ولا مثل أبي حسن.

(١٣٢) ينظر: شرح التسهيل (٣/٢٨٨)، ومغني اللبيب (١٢٥)

(١٣٣) ينظر: مفردة الحسن البصريَ (ق ٣ (و)). والبحر المحيط (١/٢٣)

(١٣٤) ينظر: مغني اللبيب (١٢٦).

(١٣٥) شرح التسهيل (١/٣٢٥)

(١٣٦) ينظر: مغني اللبيب (١٢٦).

(١٣٧) فالحال يجوز تعريفه مطلقا عند البغداديين، وعند يونس، فقد روى أن العرب تقول: قام زيدٌ الحالَ، وهذا زيدٌ سيدَ الناس.

ويجوز تعريفه عند الكوفيين بشروط. ينظر:

المساعد (٢/١١)، وارتشاف الضرب (٣/١٥٦٥)، ومنهج السالك (٢/١٧٢).

(١٣٨) ينظر: شرح التسهيل (٢/٦٧).

والمعنى عليه، فحُذِفَ «مثل» وأقيم المضافُ إليه مقامه، فوجب إعرابُه بإعرابه وهو النصبُ، فانتصب لانتصاب المضاف المحذوف لأنه معمولٌ لـ «لا» مباشرة فيُتوهَّم الامتناعُ من حيث إنَّ «لا» دخلت على معرفة منصوبة، فإذا قُدِّر هذا التقديرُ ارتفع هذا الإشكالُ، فكانت «لا» داخلة على نكرة على بابها، ولم يبق إلا حذفُ مضاف، وإقامةُ المضاف إليه مقامه، ولا بأسَ بذلك إذا كان ذلك معلوماً، فكذلك ههنا يُتوهَّم أنَّ «إيَّاها» هو المرادُ بالحال فيُمنع لامتناع أنْ يقعَ الحالُ مضمراً، فإذا قُدِّر «مثل» مضافاً هو الحالُ في المعنى حُذِف وأُقيمَ المضاف إليه مقامه ساغ ذلك كما في قولهم: ولا أبا حسن لها، فثبت أنهما سائغان»[139].

ونظيره «قولهم: تفرقوا أيدي سبأ، يريدون مثل أيدي سبأ، فحذفوا المضاف، وأقاموا المضاف إليه مقامه في النصب على الحال»[140].

الفرع الثاني

مناقشة البصريين للكوفيين

وهنا أخذ البصريون الرد على أدلة الكوفيين، ونحن نوردها بحسب ما تقدم من أدلة الكوفيين؛ كي يتضح الرأي الراجح، وهي كما يأتي:-

أولاً: السماع:

ما رواه الكوفيون عن العرب من قولهم: «فإذا هُو إيَّاها فمن الشاذ الذي لا يُعْبَأُ به، كالجزم بـ (لَنْ)، والنصب بـ (لم)، وما أشبه ذلك من الشواذ، التي تخرج عن القياس»[141]. وقد يكون سيبويه قد بلغته هذه اللغة، فلم يقبلها، ولا عرَّج عليها؛ لأنه ليس كل مَن سُمِعَ منه أهلاً عنده للقبول منه، والحمل عنه[142].

ثانياً: القياس:

ناقش البصريون أدلة الكوفيين، وذلك على النحو الآتي:

(١٣٩) أمالي ابن الحاجب (٢/٨٧٥).

(١٤٠) شرح التسهيل (٢/٦٧).

(١٤١) ينظر: الإنصاف (٢/٧٠٤)، وسفر السعادة (٢/٥٦٤).

(١٤٢) قال الأصمعيّ: «كان الكسائيّ يأخذ اللغة عن أعراب الحطمة، فلما ناظر سيبويه استشهد بكلامهم واحتج به، وبلغتهم على سيبويه». ينظر: إنباه الرواة (٢/٣٥٩) وبغية الوعاة (٢/١٦٣).

أ- أمَّا قول ثعلب «إنَّ هو في قولهم: فإذا هو إيَّاها عِمادٌ» فهو خطأٌ؛ لأنَّ العماد الذي يسميه البصريون الفصْلَ، يجوز حذفه من الكلام، ولا يختل معنى الكلام بحذفه، ألا ترى أنك لو حذفت العماد الذي هو الفصل من قوله (كان زيدٌ هُو القائم)، فقلت (كان زيدٌ القائمَ): لم يختل معنى الكلام بحذفه، وكان الكلام صحيحاً.

ولو حذفته هاهنا من قولهم. (فإذا هو إيَّاها): لاختل معنى الكلام، وبطلت فائدته؛ لأنه يصير (فإذا إيَّاها)، وهذا لا معنى له ولا فائدة فيه؛ فبطل هذا الوجه[143].

ب- ما ذهب إليه أبو بكر بن الخيَّاط غير سديد؛ لأنَّ المعاني لا تنصب المفاعيل الصحيحة، وإنما تعمل في الظروف، والأحوال، ولأنها تحتاج على زعمه إلى فاعل، وإلى مفعول آخر، فكان حقها أن تنصب ما يليها[144].

وقد ردَّ هذا التوجيه أبو البركات الأنباريّ بقوله:

«وإن قالوا إنَّها تعمل عمل الظرف، وعمل وجدت: فترفع الأوَّل: لأنها ظرف وتنصب الثاني على أنَّها فعل ينصب مفعولين، فباطل: لأنَّهم إن أعملوها عمل الظرف بقي المنصوب بلا ناصب، وإن أعملوها عمل الفعل لزمهم وجود فاعل، ومفعولين، وليس لهم إلى إيجاد ذلك سبيل»[145].

وإذا قال الكوفيون إنها بمعنى (وجدت): ولا تعمل عملها كما أنَّ قولهم (حسْبُك زيدٌ) بمعنى الأمر، وهو اسم وليس بفعل، ونحو (أحسن بزيدٍ) لفظه لفظ الأمر، وهو بمعنى التعجب فكذلك نقول نحن هاهنا. (إذا) بمعنى وجدت، وهي في اللفظ ظرف مكان، وظرف المكان يجب رفع المعرفتين بعده: فوجب أن يقال فإذا هُوَ هي[146].

ج- إذا وجه النصب على أنَّ ضمير النصب استعير في مكان ضمير الرفع، ففي نصب الاسم الظاهر من قول الكسائي «خرجتُ فإذا عبد الله القائم» نظر[147].

---

(١٤٣) يُنظر الإنصاف (٢/٧٠٥-٧٠٦)، وسفر السعادة (٢/٥٦٨).

(١٤٤) ينظر. مغني اللبيب (١٢٥).

(١٤٥) الإنصاف (٢/٧٠٥)، وينظر سفر السعادة (٢/٥٦٤)

(١٤٦) ينظر أمالي ابن الشجري، (١/٣٤٩)، والإنصاف. (٢/٧٠٥) وسفر السعادة. (٢/٥٦٣).

(١٤٧) ينظر مغني اللبيب: (١٢٥)، وحاشية الدسوقي (١/٢٠٧)، وفتح الصمد (١/١٣٧).

قال ابن الشجريّ. «وقولُ الكسائيّ. فإذا عبدالله القائمَ، بنصب القائم، لا وجه له: لأنّ الحال لا تكون معرفة، وإذا بطل النصب في القائم، فهو في الضمير من قوله. فإذا هو إيّاها أشدُّ بُطُولاً»[148].

د- حذف الفعل على قول الكسائي لا ينقاس:

(فإذا عبد الله القائمَ)، وهو لا يقاس على حذف (القول)[149] كما في قوله - تعالى:

﴿**والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم**﴾[150] أي يقولون: ما نعبدهم[151]، فحذف القول مستسهل عندهم.

يقول الدسوقيّ (ت ١٢٣٠هـ):

«فإنما حسن هذا القول الذي حذف فيه الخبر الفعليّ، وبقاء معموله أنّ فيه إضمار القول، وهو مستسهل عندهم، أي بخلاف المثال· فإن الخبر الفعليّ المحذوف فيه ليس قولاً، فلذا كان المثال غير مستحسن بل شاذ»[152].

هـ- إنّ انتصاب الضمير على الحال وجه غريب فالحال واجب التنكير[153]؛ وهو مبني على إجازة الخليل (له صوتٌ صوت الحمار) بالرفع صفة لصوت، بتقدير (مثل)[154]، وعلق سيبويه عليه بقوله:

«وهذا قبيح، ضعيف؛ لا يجوز إلا في موضع الاضطرار»[155].

---

(١٤٨) أمالي ابن الشجريّ· (١/ ٣٥٠).

(١٤٩) ينظر. مغني اللبيب: (١٢٦)، وفتح الصمد (١/ ١٣٨).

(١٥٠) الزمر ٣.

(١٥١) ينظر الدر المصون (٩/ ٤٠٨).

(١٥٢) حاشية الدسوقيّ (١/ ٢٠٨).

(١٥٣) ينظر الكتاب: (١/ ٣٦٠)، وشفاء العليل (٢/ ٥٢٣)، ينظر: مغني اللبيب (١٣٦)

(١٥٤) ينظر الكتاب: (١/ ٣٦٠-٣٦١).

(١٥٥) الكتاب: (١/ ٣٦١).

الفرع الثالث

الفصل بين الفريقين

بعد أن نظرنا في أقوال الفريقين، أستطيع أن أسطر نتائج مهمة، وذلك في أمرين

الأول: ترجيح مذهب سيبويه:

المتتبع للأصول المرعية، لقواعد المدرستين البصرية والكوفية، يرى أنّ ما ذهب إليه سيبويه هو الراجح، لما يأتي:

أ- ما ذهب إليه سيبويه هو الوارد في القرآن الكريم وهو المشهور[156] نحو:

قوله -تعالى- ﴿**فإذا هي بيضاء للناظرين**﴾[157]، و﴿**فإذا هي حية تسعى**﴾[158]، و﴿**فإذا هي شاخصة أبصارُ الذين كفروا**﴾[159].

يقول ابن الشجريّ:

«وأقول إنّ الصحيح في هاتين المسألتين قولُ سيبويه؛ لأنّ «إذا» هذه هي المكانية الموضوعة للمفاجأة، فهي تؤدّي معنى الظرف، الذي يشار به إلى المكان، وهو هناك، وثَمَّ، فيجوز أن يقتصر على الاسم المرفوع بعدها، على أنه مبتدأ، وهي خبره، كقولك خرجتُ فإذا زيدٌ المعنى فثمّ زيدٌ، أو فهناك زيدٌ. فإن جئت بعد المرفوع بنكرة، فلك فيه مذهبان، أحدهما أن ترفعَها بأنها خبر المبتدأ، فتكون (إذا) فضْلة، يعمل فيها الخبر، تقول: فإذا زيدٌ قائم، كما تقول: هناك زيدٌ قائم، وفي الدار زيدٌ قائم.

والمذهب الآخر: أن تنصب النكرة على الحال، تقول فإذا زيدٌ قائماً، فتكون «إذا» مستقراً، موضعُها رفع بأنّها خبر المبتدأ، وهي الناصبة للحال، لنيابتها عن الاستقرار»[160].

(156) ينظر مغني اللبيب (125)

(157) الأعراف (108).

(158) طه (20)

(159) الأنبياء (97).

(160) أمالي ابن الشجريّ: (1/349-350)، وينظر: أمالي ابن الحاجب (2/874)

ب- الكوفيون يعدون وجه الرفع جيداً، يقول السخاوي:

«ومع هذا فإنّ الكسائي، والفرَّاء وأصحابهما، لا يدفعون أنّ قوله (فإذا هو هي) صواب جيد، وأنَّه الوَجْه»[161].

الأمر الثاني: جواز مذهب الكسائيّ:

المطلع على توجيهات الكوفيين، يرى أنّ ما قاله الكسائيّ جائز في اللغة: وذلك لما يأتي:

أ- ما احتج به الكوفيون من السماع جارٍ على أُصولهم، وقواعدهم، وما قال به سيبويه جارٍ على أصوله[162]. ويقول السخاويّ:

«وإمّا أن يكونَ: (فإذا هو إيّاها) لغة لم تبلغ سيبويه، فأنكرها وأنكر سيبويه ما لم يَرَه مطابقاً للقياس، ولا رأى له وجهاً يقاربُ الصواب؛ ولم يَرَ وجه الصواب فيه: فيلزَمَه، ويقطع بحجةٍ»[163].

ب- إنّ ضعف بعض توجيهات الكوفيين، نحو توجيه ثعلب، أو أبي بكر بن الخيّاط،.. لا يعني رد الوجوه الأُخرى، وذلك لعدة أسباب:

الأول: كثير من الانتقادات موجهة إلى المثال: (فإذا زيدٌ القائمَ) لا إلى: (فإذا هو إيّاها).

الثاني: اعترف بعض العلماء بقوة بعض التوجيهات؛ فقد نقل بن هشام عن توجيه المفعول المطلق:

«هو أشبه ما وُجِّه به النصب»[164].

وفي (شرح ابن أحمد)[165]: «الثالث أنه مفعول به، والأَصل: فإذا هو يساويها فحذف الفعل، وانفصل الضمير: المفعول به؛ قلت: وهذا أحسن الإعرابات وأقيسها، وأقلها تكلفاً».

---

(161) سفر السعادة: (2/568).

(162) ينظر: الفهرست: 104، وإنباه الرواة (2/359)، وفي أصول النحو: (208).

(163) سفر السعادة (2/567).

(164) مغني اللبيب: (126).

(165) شرح ابن أحمد: (1/138).

الثالث: لم أجد رداً شافياً على بعض الوجوه من قبل البصريين، لا سيما توجيه النصب على المفعول المطلق، والأصل: فإذا هو يلسع لسعتها، ثم حذف الفعل كما تقول ما زيدٌ إلا شربَ الإبل، ثم حذف المضاف[166]، ولنترك الحديث للأعلم الشنتمريّ يوضح هذا التوجيه بقوله:

«أن يكون الضميرُ المنصوب وهو «إيّاها» كنايةً عن اللسعة، لا عن العقرب، والضمير المرفوع كناية عن الزُّنبور، فكأنه قال: ظننت أن العقرب أشد لسعة من الزُّنبور لسعة العقرب» أي فإذا الزُّنبور يلسع لسعة العقرب، فاختزل الفعل لما تقدم من الدليل عليه، بعد أن أضمر اللسعة متصلة بالفعل، فكأنه قال «فإذا الزُّنبور يلسعها» فاتصل الضمير بالفعل لوجوده، فلما اختزل الفعل انفصل الضمير، لعدم الفعل.

ونظير هذا من كلام العرب قولهم «إنما أنت شُرْبَ الإبل» أي: إنما أنت تشرب شرب الإبل، فاختزل الفعل، وبقي عمله في المصدر، ولم يرفع: لأنه غير الاسم الأول، فلو أضمرت شرب الإبل بعد ما جرى ذكره فقلت «ما يشرب زيد شرب الإبل، إنما أنت تشربه «لا تصل الضمير بالفعل، فلو حذفته لانفصل الضمير فقلت «إنما أنت إيّاه» فتدبره تجده منقاداً صحيحا»[167].

الرابع: يتوجه النصب بالحمل على المعنى: وقد بسط هذا الأعلم الشنتمري قائلاً:

«والوجه الاخر أن يكون قوله «فإذا هو إيّاها» محمولاً على المعنى الذي اشتمل عليه أصل الكلام من ذكر الظن أولاً وأخراً، لأن الأصل في تأليف المسألة «ظننت أن العقرب أشد لسعة من الزُّنبور فلما لسعني الزُّنبور ظننته هو إيّاها» فاختصر الكلام لعلم المخاطب، وحذف الظن لخراً لما جرى من ذكره أولاً، ودلت «إذا» لما فيها من المفاجأة على الفعل الواقع بعد لما الدالة على وقوع الشيء لوقوع غيره، فإذا جاز حذف الكلام إيثاراً للاختصار مع وجود الدليل على المحذوف كان قولنا «فإذا هو إيّاها» بمنزلة قولنا «فلما لسعني الزُّنبور ظننته هو إيّاها» فحذف الظن مع مفعوله الأول، وبقي الضمير الذي هو العماد والفصل مؤكداً للضمير المحذوف مع الفعل ودالاً على ما

---

(١٦٦) ينظر الكتاب (١/٣٣٦)، ومغني اللبيب. (١٢٦).

(١٦٧) نفح الطيب. (٥/٢٢٣).

يأتي بعده من الخبر المحتاج إليه، فيكون في حذف المخبر عنه لما تقدم من الدليل عليه مع الإتيان بالعماد والفصل المؤكد له المثبت لما بعده من الخبر المحتاج إليه مثل قوله: **﴿ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم﴾**[168] فحذف البخل الذي هو المفعول الأول لقوله: **﴿يحسبن﴾** وبقي الضمير مؤكداً له مثبتاً لما بعده من الخبر، وجاز حذفه لدلالة: **﴿يبخلون﴾** عليه، والمعنى: لا يحسبن الذين يبخلون البخل هو خيراً لهم، فهو في المسألة عماد مؤكد لضمير الزُّنبور المحمول على الظن المضمر ومُثْبِت لما يجيء بعده من الخبر الذي هو «إيّاها» فتفَهَّمْهُ فإنه متمكن من جهة المعنى، وجارٍ من الاختصار لعلم المخاطب على قياس وأصل، وشاهدهُ القرآنُ في الحذف واستعمالُ العرب النظائرَ، وهي أكثر من أن تحصى، فمنها قولهم «ما أغفله عنك شيئاً» أي تثبَّتْ شيئاً ودع الشك وقولهم لمن أنكر عليه ذكر إنسان ذكره «مَنْ أنت زيداً» أي: من أنت تذكر[169] زيداً، وربما قالوا «من أنت زيد» بالرفع على تقدير: من أنت ذكرك زيد، فحذفوا الفعل مرة وأبقوا عمله، وحذفوا المبتدأ أخرى وأبقوا خبره، وكل ذلك اختصار؛ لعلم المخاطب بالمعنى، وكذلك قولهم «هذا ولا زَعَمَاتك» أي هذا القول والزعم الحق ولا أتوهَّمُ زعماتك[170]، فحذف هذا لعلم السامع مع تحصل المعنى وقيامه عند المخاطب، والحملُ في كلامهم على المعنى أكثر من أن يحصى»[171].

الخامس: إنّ هذا الوجه أجازه نحويون كبار، منهم: ابن الحاجب[172]، وابن مالك[173]، وأبو حيّان، ولنختم هذا الترجيح بقوله:

«وقالت العرب: حسبت أن العقربَ أشدُّ لسعة من الزُّنبور فإذا هو هي، وقالوا أيضاً: فإذا هو إيّاها.

فأمّا: هُو هِيَ، فظاهرٌ إعرابه، وهو مبتدأ وخبر على حَدِّ: زيدٌ زُهَيْرٌ، وأمّا: هو إيّاها:

(١٦٨) آل عمران: (١٨٠)، وينظر: الفريد: (٦٦٧/١)، والدر المصون: (٥٨/١).

(١٦٩) ينظر: الكتاب (٢٩٢/١)، والتخمير: (٣٧٩/١).

(١٧٠) ينظر: التخمير: (٣٧٩/١).

(١٧١) نفح الطيب (٢٠٣/٥-٢٢٥).

(١٧٢) ينظر: أمالي ابن الحاجب: (٨٧٤/٢).

(١٧٣) ينظر: شرح التسهيل: (٣٢٥/١).

فعلى إضمار الفعل (أي فإذا هو يُسَاويها)، أي في اللسع، فلمّا حذف الفعلَ انفصل ضمير النصب، وهذه المسألة تسمى الزُّنبوريّة وروى الأَخفش من قول العرب: زيدٌ قائماً، الأصل زيد ثبت قائماً، وقرأ عليّ – كرّم الله وجهه – (ونحن عصبةً)[174]، وقال بعض العرب حكمك مُسَمّطاً، أي: حكمك لك مثبتاً، فهذه أخبارٌ حذفت، واكتفي بالمفعول، والحال عنها؛ وذلك قليل»[175].

المطلب الثاني
مناقشة أسئلة الأحمر، والفرّاء

وفيه فرعان:

الفرع الأَول
وقفــة مــع الأَحمــر

جاء في نصّ الزجاجيّ:

«وحضر سيبويه، فأقبل عليه الأَحمر، فسأله عَن مسألةٍ أَجاب فيها سيبويه، فقال له أخطأت.

ثم سأله عن ثانية، فأجابه فيها، فقال له أخطأت، ثم سأله عن ثالثة، فأجابه فيها فقال له: أخطأت، فقال له سيبويه: هذا سوءُ أدب !

قال [الفرّاء]: فأقبلت عليه، فقلت: إنّ في هذا الرجل حدًّا وعَجَلة»[176].

وفي نص للزُّبيديّ:

«فسأله الأحمر عن مائة مسألة، فأجابه عنها، فما أجابه بجواب إلا قال أخطأت يا بصريّ؛ فوجمَ لذلك سيبويه»[177].

---

(١٧٤) ينظر البحر المحيط (٢٨٣/٥)، ومعجم القراءات: (١٨٤/٤).

(١٧٥) ارتشاف الضرب (١١٣٦/٣).

(١٧٦) مجالس العلماء (٩)

(١٧٧) طبقات النحويين واللغويين (٧٠)، وهي الرواية الثانية

وفي رواية الخطيب:

«ثم جاء سيبويه وألقى عليه الأحمر مسألة فأجاب فيها، فقال له الأحمر: أخطأت، وألقى عليه أخرى، فأجاب، فقال له: أخطأت وكان الأحمر حاداً حافظاً - فغضب سيبويه، فقال له الفرّاء: إنّ معه عجلة»[178].

قبل الإجابة عن موقفنا من أسئلة الأحمر، لا بُدَّ من معرفة أمرين مهمين، هما:

الأول: الأسئلة كانت قليلة، فهي ثلاثة أسئلة كما في الروايات الثابتة، وأما ما جاء في روايةٍ للزبيديّ من أن الأحمر سأل سيبويه (مائة مسألة) فهذا مبالغ فيه، ويخالف بقية الروايات.

الثاني: ثبت من الروايات الصحيحة أنّ الأحمر كان حاداً، عجولاً في ردّه على سيبويه.

وأما في الجواب عن موقف الأحمر فقد روى السخاويّ نصاً عزيزاً للزجاجيّ يحل الإشكال، وهو:

«أما حكاية الفرّاء عن الأحمر أنّه سأل سيبويه ثلاث مسائل، فقال له: أخطأت، فقد أقرّ الفرّاء بأنّه أجاب، فيها، وشهد له بذلك، ولا يلتفت إلى قول الأحمر: أخطأت، ومع ذلك فلم يحكِ المسائلَ؛ ليعلم وَجْهُ الخطأ فيها من الصواب !!»[179].

وقد يكون أنّ سيبويه - رحمه الله - أجاب عن أسئلة الأحمر على ما تقتضيه قواعده، وأصوله، وهم يخالفونه بذلك.

الفرع الثاني

وقفة مع الفرّاء

جاء في نصّ الزجاجيّ:

«قال [الفرّاء]: فأقبلت عليه فقلت: إنّ في هذا الرجل حدّاً وعجلة، ولكن ما تقول فيمن قال: هؤلاء أبون، ومررتُ بأبينَ.

(178) تاريخ بغداد. (12/104).

(179) سفر السعادة (2/503).

كيف تقول مثال ذلك من أويت أو وأيت ؟ قال: فَقدَّر فأخطأ، فقلتُ. أَعِد النظرَ فيه، فَقدَّر فأخطأ. فقلت: أعد النظر – ثلاث مرات – يجيب ولا يصيب.

قال. فلما كثر ذلك، قال: لست أُكلّمُكما أو يحضر صاحبكما حتى أُناظره»[180].

وجاء في نصّ البغداديّ:

«فقال له الفرّاء: إنّ معه عجلة، فمن قال. هؤلاء أبون، ورأيتَ أَبين، ومررتُ بأبين. في جمع (الأب) على قول الشاعر:

وكـان بنـو فزارة شـر عـم وكنـت لهـم كشـر بنـي الأخينـا

كيف تمثل مثاله من (أويت) ؟ فأجابه سيبويه بجواب، فعارضه الفرّاء بإدخال فيه، فانتقل منه إلى جواب آخر، فعارضه بحجة أخرى، فغضب، وقال. لا أكلمكما حتى يجئ صاحبكما»[181].

وأقول: تخطئة الفرّاء، ومعارضته لسيبويه غير مقبولة؛ وذلك لعدة أسباب.

الأول كان على الفرّاء أن يحكي لنا أجوبة سيبويه، ويدل على موضع الخطأ فيها؛ كي نعلم من الذي أصاب ومن الذي أخطأ.

يقولُ الزجاجيّ:

«فلعلّ جواب سيبويه في ذلك كان صواباً، ورأي الفرّاء خلافه، فكان عنده، مُخطئا لمخالفته إيّاها»[182].

الثاني: لعل سيبويه أجاب فيها على مذهبه، والذي يفسر لنا هذا الوجه قول المازنيّ

«دخلتُ بغداد؛ فألقيت عليّ مسائل فكنتُ أُجيب فيها على مذهبي، ويخطئونني على مذاهبهم»[183].

---

(١٨٠) مجالس العلماء: (٩). وفي رواية للزبيديّ «هؤلاء أبُون، ومررت بأبين» طبقات النحويين: (٧٢).

(١٨١) تاريخ بغداد. (١٢/١٠٤-١٠٥).

(١٨٢) سفر السعادة: (٢/٥٥٣)

(١٨٣) مغني اللبيب: (١٢٤-١٢٥).

وقال ابن هشام: «وهكذا اتفق لسيبويه – رحمه الله تعالى –»[184].

وقال السخاويّ:

«وهذا كما سأل بعض الشباب الشافعيّ – رحمه الله – عن مسألة فأجابه؛ فقال له: أخطأت. فقال: يابن أخي، أخطأتُ ما في كتابك، ولم أُخْطِىءِ الحقَّ والصواب»[185].

الثالث: إنّ هذه المسائل لا تخفى على أصاغر الطلبة، فكيف بسيبويه ؟! حتى قال السلطان عبد الحفيظ[186]:

وليس ذا يخفى على الإمام

ولا على أصاغر الأنامِ

ولنسمع إلى جواب ابن هشام بقوله:

«وأما سؤال الفرّاء، فجوابه:

أنّ (أَبُونَ) جمع (أَب)، و (أَبٌ) فَعَل – بفتحتين – وأصله: أَبَو. فإذا بنينا مثله من (أوى)، أو من (وأى) قلنا:

أَوًى كهَوًى، أو قلنا: وأىً كهوىً، أيضاً.

ثم تجمعه بـ (الواو)، و(النون)؛ فتحذف (الألف) كما تحذف (ألف) مُصطفى، وتبقى الفتحة دليلاً عليها، فتقول:

أَوَوْن، أو وأَوْنَ رفعاً. وأوينَ أو وَأَيْنَ جراً ونصباً، كما تقول في جمع (عصا) و(قفا) اسم رجل:

عَصَوْنَ، وقَفَوْنَ. وعَصَيْنَ، وقَفَيْنَ؛ وليس هذا مما يخفى على سيبويه، ولا على أصاغر الطلبة»[187].

---

(١٨٤) مغني اللبيب: (١٢٥).

(١٨٥) سفر السعادة (٢/٥٥٣).

(١٨٦) ينظر: السبك العجيب: (٢٦)

(١٨٧) مغني اللبيب: (١٢٤)، وقد أطال السخاويّ بالإجابة عن سؤال الفرّاء. ينظر: سفر السعادة (٢/٥٥٣-٥٦١).

من خلال ما تقدم أرى أن سيبويه أجاب عن أسئلة الأحمر والفرّاء، ولكنه لم يكن حاداً، أو عجولاً، واستقل، لأنه كان قليل الكلام؛ إذ قيل:

«كان فيه مع فرط ذكائه حُبْسة في عبارته، وانطلاق في قلمه»[188].

وقال السيوطيّ:

«وكان شاباً نظيفاً جميلاً، وكان في لسانه حُبْسة، وقلمه أبلغ من لسانه»[189]

(١٨٨) سير أعلام النبلاء، (٨/٣٥٢)، وينظر: معجم الأدباء (١٦/١١٨)، ووفيات الأعيان: (٣/٤٦٥).

(١٨٩) بغية الوعاة (٢/٢٢٩) وهذا ما يفسر لنا غلبة الأصمعيّ لسيبويه بمناظرة. ينظر معجم الأدباء (١٦/١٢٥)

المبحث الثالث

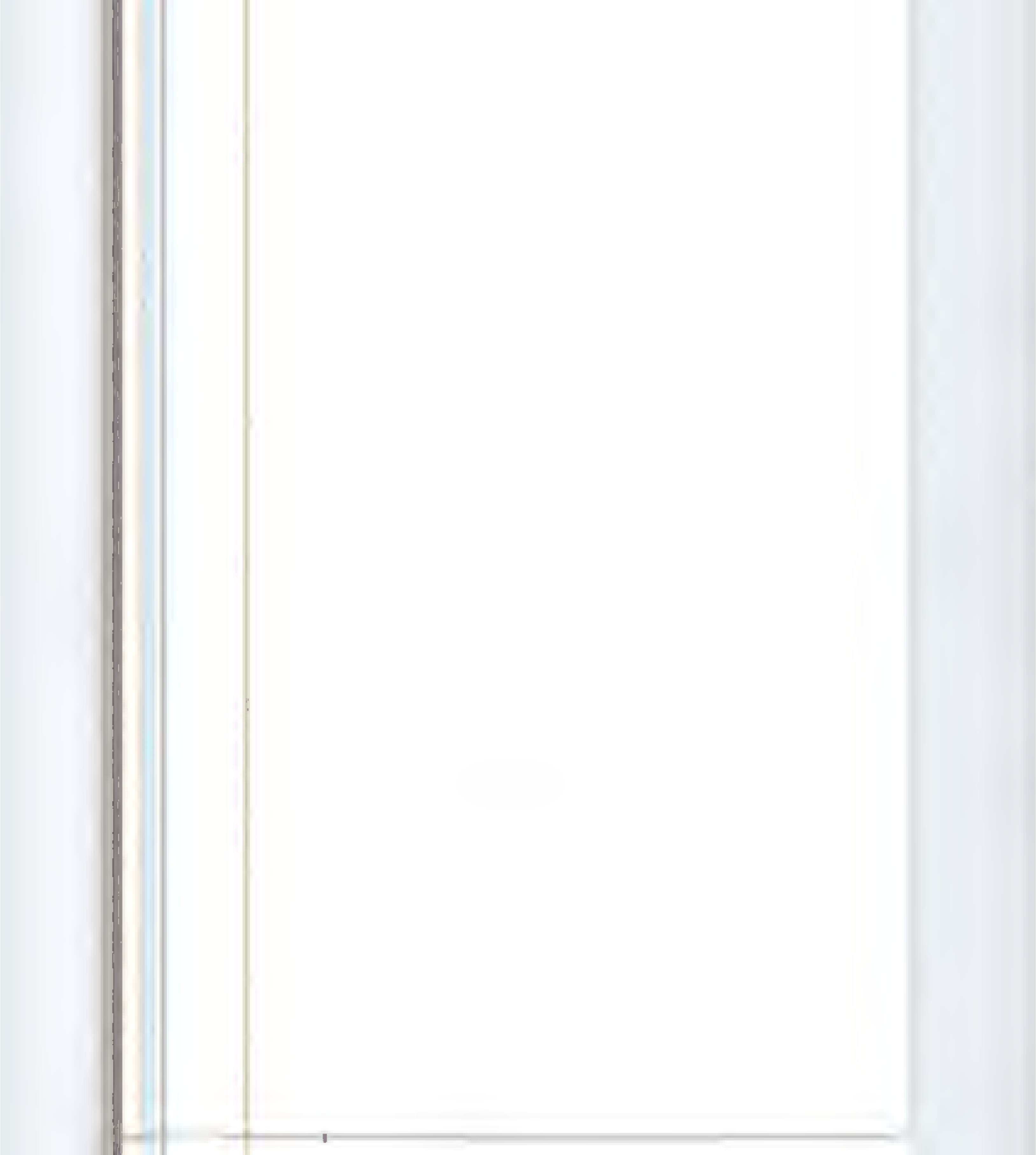
المسألة الزُّنبورية في نظم العلماء

وفيه مطالب:

المطلب الأول: نظم القرطاجَنّيّ.

المطلب الثاني: نظم أبي حيّان الأندلسيّ.

المطلب الثالث: نظم السلطان عبد الحفيظ.



المطلب الأول
نظم القرطاجنّـــي

الناظم هو أبو الحسن حازم بن محمد بن حسين بن حازم، الأنصاري، النحوي (ت٦٨٤هـ) كان إماماً بليغاً، وأديباً بارعاً، وشاعراً مفلقاً[١٩٠].

امتدح بعض خلفاء المغرب الذين ملكوا مدينة تونس[١٩١] بقصيدة طنانة، ضمنها علم النحو، وهي قصيدة ميمية[١٩٢].

ومطلع هذه القصيدة[١٩٣]:

الحمدُ لله معلي قدر من علما

وجاعل العقل في سبل الهدى علما

ثم الصلاة على الهادي لسنته

محمد خير مبعوث به اتَّسما

وأبيات المسألة هي[١٩٤]:

والعُرْبُ قَدْ تَحْذِفُ الأخبارَ بَعْدَ إذا[١٩٥]

إذا عَنَتْ فجأةَ الأمر الذي دَهَمَا[١٩٦]

وَرُبَّمَا نَصَبُوا بِالحَالِ بَعْدَ إذا

وَرُبَّمَا رَفَعُوا مِنْ بَعْدِهَا رُبَمَا.

---

(١٩٠) ينظر. بغية الوعاة (٤٩١/١)، وشذرات الذهب: (٦٧٦/٧)، ونفح الطيب: (٣٤٠/٢).

(١٩١) هو المنتصر الحفصي، أبو عبدالله، محمد بن يحيى.

ينظر: شذرات الذهب (٦٧٦/٧).

(١٩٢) ينظر. طبقات الشافعية الكبرى: (٣٨٧/٩)، وديوان حازم القرطاجني: (١٢٣-١٣٣).

(١٩٣) ينظر ديوان حازم القرطاجنيّ (١٢٣)، وبعد كتابة البحث وقفت على شرحٍ لهذه المنظومة، اسمه «إتحاف الحازم بشرح منظومة حازم».

(١٩٤) ينظر: ديوان حازم القرطاجنيّ: (١٣٢-١٣٣)، وإتحاف الحازم بشرح منظومة حازم: (١٨٤-١٩٥).

(١٩٥) يعني أن العرب قد تحذف خبر المبتدأ الواقع بعد إذا الفجائية ينظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٩٨/٩)

(١٩٦) أي إذا كانت (إذا) الفجائية لا الشرطية؛ فإن الشرطية لا تدخل إلا على الجمل الفعلية. ينظر حاشية الدسوقي. (٢٠٢/١)

فَإنْ تَوالى[197] ضَمِيرانِ اكتَسَى بِهِمَا
وَجْهُ الحَقِيقَةِ مِن إشْكالِهِ غَمَما[198]

لِذاكَ أعْيَتْ عَلَى الأفْهامِ مَسْألةٌ
أهْدَتْ إلَى سِيبَوَيهِ الهَمَّ[199] والغُمَمَا[200]

قَدْ كانَتْ العقْربُ الهَوْجَاءُ حَسْبُها[201]
قِدْماً أشَدَّ مِنَ الزُّنْبُورِ وَقْعَ حُمَا[202]

وَفِي الجَوَابِ عَلَيْها هَلْ: (إذا هُوَ هِيَ)
أوْ هَلْ: (إذا هُوَ إيَّاها) قَد اخْتُصِمَا[203]

وخَطَّأَ ابنُ زِيَادٍ وابنُ حَمْزَةَ فِي
مَا قَالَ فِيها أبَا بِشْرٍ وَقَدْ ظَلَمَا[204]

وغَاظَ عَمْراً عليٌّ في حُكُومَتِهِ
يا لَيْتَهُ لَمْ يَكُنْ فِي أمْرِهِ[205] حكَمَا[206]

---

(١٩٧) رواية السبكي. (فإن تلاها ضميران...) طبقات الشافعية الكبرى: (٢٩٦/٩).

(١٩٨) كناية عن الإشكال والخفاء.

(١٩٩) في رواية ابن هاشم: (أهدت إلى سيبويه الحتف...) مغني اللبيب: (١٢٣).

(٢٠٠) غُمَمٌ بالضم: جمع غُمَّة. ينظر: حاشية الدسوقي. (٢٠٢/١).

(٢٠١) رواية ابن هاشم. (قد كانت العقرب العوجاء أحسبها)، مغني اللبيب. (١٢٣)، ورواية السبكي كذلك.
ينظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٩٦/٩)

(٢٠٢) حما: أي سُمٌّ، أي في وقع سمِّها.
ينظر حاشية الدسوقي: (٢٠٢/١).

(٢٠٣) أُختُصم بالبناء للمجهول ونائب الفاعل ضمير مصدر اختصم، أي وقع الخصام أو بالبناء للفاعل أي سيبويه والكسائي، فالألف فاعل.
ينظر: حاشية الدسوقي (٢٠٢/١).

(٢٠٤) ابن زياد هو الفرَّاء، وابن حمزة هو الكسائي، واسمه علي، وأبو بشر سيبويه، واسمه عمرو، وألف (ظلما) للتثنية إن بنيته للفاعل، وللإطلاق إن بنيته للمفعول.
ينظر: مغني اللبيب: ١٢٤، وحاشية الدسوقي: (٢٠٣/١).

(٢٠٥) في طبقات الشافعية الكبرى: (٢٩٧/٩): ... في مِثْلِها.

(٢٠٦) عمرو وعلي في هذا البيت هما سيبويه والكسائي، و(حكما) في هذا البيت اسم وفي البيت الذي يليه فعل أو العكس دفعاً للإيطاء. ينظر. مغني اللبيب: (١٢٤)، وحاشية الدسوقي. (٢٠٣/١).

كَـغَـيْـظِ عَـمْـرٍو عـلـيّـاً فـي حُـكُـومَـتِـه.

يَـا لَـيْـتَـهُ لَـمْ يَـكُـنْ فِـي أَمْـرِهِ حَـكَـمَـا[٢٠٧]

وفَـجْـعَ ابـنُ زِيـادٍ كُـلَّ مُـنْـتَـحِـبٍ[٢٠٨].

مِـنْ أَهْـلِـهِ إذْ غـدا مِـنْـه يـفـيضُ دَمـا[٢٠٩]

كَـفَـجْـعَـةِ ابـن زِيـادٍ كُـلَّ مُـنْـتَـحِـبٍ[٢١٠]

مِـنْ أهْـلِـه إذْ غَـدَا مِـنْـهُ يَـفِـيضُ دِمَـا[٢١١]

فَـظَـلَّ بـالـكَـرْبِ مـكْـظُـومـاً وقَـدْ كَـرَبَـتْ

بـالـنَّـفْـسِ أنْـفَـاسُـهُ أنْ تـبْـلُـغَ الـكَـظَـمَـا[٢١٢]

قَـضَـتْ عَـلَـيْـهِ بِـغَـيْـرِ الـحَـقِّ طَـائِـفَـةٌ

حَـتَّـى قَـضَـى هَـدَمـاً[٢١٣] مـا بَـيْـنَـهُـم هَـدَمـا[٢١٤]

---

(٢٠٧) عمرو - هنا - هو عمرو بن العاص رضي الله عنه، وعليٌّ - هنا - هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال السبكيّ «مشيراً - الناظم - بذلك إلى ما وقع في مسألة التحكيم في قصة علي ومعاوية - رضي الله عنهما -. وامتلاؤهما في ذلك» طبقات الشافعية الكبرى (٢٩٩/٩) قلت رضي الله عن جميع الصحابة مصابيح الدجى، وأئمة الهدى ولا نلتفت إلى ما وقع بينهم.

(٢٠٨) رواية السبكيّ: (... كُلَّ منتحب ...).

ينظر. طبقات الشافعية الكبرى (٢٩٧/٩).

(٢٠٩) قال الدسوقي «إحدى قافيتي البيتين دما بكسر الدال المهملة، جمع دم، وقصره للضرورة، والأخرى بفتحها مفرد الجمع المذكور؛ دفعاً للإيطاء بوجه بديعي وهو الجناس المحرف» حاشية الدسوقي (٢٠٢/١) وقيل بإعجام أحدهما، مقصور (الذماء)، بالمد، والمراد به بقية الروح، ينظر. القصر المبني (٤٧١/١).

(٢١٠) رواية السبكي:... كل مُنْتَحِب (٢٩٧/٩).

(٢١١) ابن زياد - هنا - هو ابن مُرْجانة، وزياد هو زياد ابن أبيه، وابن مرجانة هو عبيد الله بن زياد ابن أبيه، أي كفجعة ابن مرجانة كل باكٍ من أهل علي - رضي الله عنه - حيث سعى في قتل الحسين - رضي الله عنه -.

ينظر. مغني اللبيب: ١٢٤، وحاشية الدسوقيّ (٢٠٣/١).

(٢١٢) الكَظَم: مَخْرج النفس، وهذا البيت ساقط من رواية ابن هشام.

مغني اللبيب: (١٢٣).

(٢١٣) في طبقات الشافعية الكبرى: (٢٩٧/٩): قضَى هَدَراً

(٢١٤) وهذا البيت ساقط من رواية ابن هشام.

مِنْ كُلِّ أَجْوَرَ حُكْماً مِنْ سَدُومَ قَضَى

عَمْرُو بنُ عُثْمانَ ممَّا قَدْ قضى سدما[215]

حُسَّادُه في الوَرَى عَمَّتْ[216] فكُلُّهُمُ

تُلْفِيهِ مُنْتَقِداً للقَوْلِ مُنْتَقِما

فَمَا النُّهَى ذِمَماً فِيهِم مَعَارِفُها

ولا المَعَارِفُ[217] في أَهْلِ النُّهَى ذمما[218]

فأَصْبَحَتْ بَعْدَهُ الأَنْفَاسُ كَابِيَةً[219]

في كُلِّ صَدْرٍ كَأَنْ قَدْ كُظَّ أو كَظَمَا[220]

وأَصْبَحَتْ بَعْدَهُ الأَنْقَاسُ باكِيَةً

في كُلِّ طِرْسٍ كَدَمْعٍ سَحَّ وانسجما[221]

ولَيْسَ يَخْلُو امْرُؤٌ مِنْ حَاسِدٍ أَضِمٍ

لَوْلا التَّنافُسُ في الدُّنْيا لما أَضِمَا[222]

---

(٢١٥) السدمُ هَمٌّ مع ندم، وقيل غيظٌ مع حُزن، وقوله أجور حُكْماً من سدُوم مثلٌ، قال الثعالبي سدوم كان ملكاً في الزمن الأول جائراً، وله قاضٍ أجور منه فيضرب به المثل. أجور من قاضي سدوم.

ينظر: ثمار القلوب: ٨٣، والدرة الفاخرة في الأمثال السائرة (١/١١٩)

(٢١٦) في طبقات الشافعية الكبرى: (٩/٢٩٧): صَمَّتْ.

(٢١٧) في طبقات الشافعية الكبرى: وما المعارف (٩/٢٩٧).

(٢١٨) وهذا غير موجود في رواية ابن هشام.

(٢١٩) في طبقات الشافعية الكبرى: نادبة (٩/٢٩٨).

(٢٢٠) وهذا غير موجود في رواية ابن هشام.

(٢٢١) الأنقاس، جمع نِقْسٍ وهو المداد، سَحَّ: أي سال، وانسجم بمعناه.

ينظر. حاشية الدسوقيّ. (١/٢٠٣).

(٢٢٢) أَضِمَ كفَرِحَ وهو الحقد والحسد، وقوله. لما أَضِمَا أي. غضب، أي سيبويه.

ينظر حاشية الدسوقيّ. (١/٢٠٣).

فَكَمْ مُصِيبٍ عزا مَنْ لمْ يُصِبْ خَطَأً

لَهُ وكَمْ ظَالِمٍ تَلْقَاهُ مظْلَمَا[٢٢٣]

والغَبْنُ في العِلْمِ أشْجَى مِحْنَةٍ عُلِمَتْ

وأبْرَحُ النَّاس شَجْواً عَالِمٌ هُضِمَا[٢٢٤]

المطلب الثاني
نظم أبي حيّان الأندلسيّ

الناظم هو أثير الدين محمد بن يوسف النَّفْزِيّ الأندلسيّ، المكنّى بأبي حيّان (ت٧٤٥هـ)[٢٢٥].

وهو إمام مشارك في علوم عدّة، فهو مفسر، وفقيه، ونحوي وشاعر بارع[٢٢٦].

وله قصيدة دالية[٢٢٧] مدح فيها صاحب غرناطة[٢٢٨]، ومدح فيها أئمة النحو، وأشياخه، وبين فيها فضل علم النحو، وأشار فيها إلى هذه المسألة - أي الزُّنبورية -.

والناظر في قصيدة أبي حيّان هذه يرى تأثره جلياً بقصيدة القرطاجني ويدل على ذلك أمور:

---

(٢٢٣) هذا غير موجود في رواية ابن هشام.

(٢٢٤) أشجى أي أحزن، وأبرح معناه أشد، وشجواً أي حزناً، وهُضم مبني للمفعول أي لم يوفَّ حقه ينظر: مغني اللبيب: (١٢٤)، وحاشية الدسوقيّ. (١/٢٠٣)

(٢٢٥) ينظر الإحاطة (٣/٤٣)، ونفح الطيب. (٣/٢٨٨).

(٢٢٦) له ديوان طبع في العراق سنة ١٩٦٩م.

(٢٢٧) هذه القصيدة ليست موجودة في الديوان، وإنما أشير فيه إلى مطلعها.

ينظر: ديوان أبي حيّان: (٤٤٤).

وهذه القصيدة أثبتها ابن الخطيب في كتابه الإحاطة (٣/٥٠-٥٦)، وابن الأزرق الغرناطيّ في كتابه روضة الإعلام (١/١٥٩-١٦٧)، وطبعها مفردة عبد القادر رمامة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد الثامن والخمسون الجزء الأول: (ص٢٥٩).

(٢٢٨) هو أبو عبدالله ابن الأحمر، ثاني ملوك بني الأحمر، الملقب بالفقيه، وتولى من سنة ٦٧١هـ إلى سنة ٧٠١هـ ينظر. اللمحة البدرية. (٥٨).

١- إن أبا حيَّان اطلع على هذه القصيدة، قال الإمام السبكي (ت ٧٧١هـ) «أفادنا شيخنا أبو حيَّان أن أبا الحسن حازم بن أبي عبدالله بن حازم، كان نحوياً أديباً بارعاً، شاعراً مفلقاً امتدح بعض خلفاء الغرب الذين ملكوا مدينة تُونُس بقصيدةٍ طنَّانة ضمنها علم النحو»[229].

٢- نحا أبو حيَّان منحى القرطاجنيّ، حيث امتدح بهذه القصيدة صاحب غرناطة، والقرطاجني امتدح صاحب تونس، والاثنان قد استفادا من أحداث تاريخية[230] لتقريب قصة المسألة الزُّنبورية.

٣- سار أبو حيَّان على نفس منهج القرطاجنيّ في سرده لأحداث القصة ومطلع القصيدة هو:

هُوَ العِلْمُ لا كَالعِلْمِ شَيْءٌ تُرَاوِدُهْ

لَقَدْ فَازَ بَاغِيهِ وأنجَحَ قَاصِدُهْ

وما فُضِّلَ الانسانُ إلا بِعِلْمِهِ

وَمَا امْتَازَ إلاَّ ثَاقِبُ الذِّهْنِ وَاقِدُهْ

وقدْ قَصُرَتْ أعْمَارُنَا وعُلُومُنا

يَطُولُ عَلَيْنَا حَصْرُهَا ونُكَابِدُهْ

وَفِي كُلِّهَا خَيْرٌ ولكنَّ أصْلَهَا

هُوَ النَّحْو فاحْذَرْ مِنْ جَهُولٍ يُعَانِدُهْ

وأبيات المسألة هي:

ولاقَى أبا بِشْرٍ بِشَرٍّ سَفِيهُهَا[231]

غَدَاةَ تَمَادَتْ فِي ضَلاَلٍ بَغَادِدُه[232]

---

(٢٢٩) طبقات الشافعية الكبرى (٩/٢٩٤).

(٢٣٠) وهذه الأحداث وإن كانت مشهورة، ولكن نحتاج إلى توقف، ومزيد من التحقيق كي لا نقع نحطا نحو الصحابة – رضي الله عنهم –، والله الموفق.

(٢٣١) هذا الوصف غير لائق.

(٢٣٢) يقصد بذلك البغداديين.

أتَى نَحو هَارُونَ يُنَاظِر شَيْخَهُ
فَنَافَحَهُ حتَّى تَبدَّتْ مَنَاكِدُهْ

فَأطْرَقَ شَيْئاً ثُمَّ أبْدَى جَوَابَه
بِحَقٍ ولَكِنْ أنْكَرَ الحَقَّ جَاحِدُهْ

وَكَادَ عَلِيٌّ عَمْراً إذْ صَارَ حَاكِماً
وَقِدْماً عَلِيٌّ كَانَ عَمْرو يُكَايِدُهْ

سَقَاهُ بِكَأسٍ لَمْ يَفُقْ مِنْ خمَارِها
وأوْرَدَهُ الأمْرَ الذي هُوَ وَارِدُهْ

ولابنِ زِيادٍ شِرْكَةٌ في مُرَادِه
وكَابنِ زِيادٍ مشرك القَلْبِ زَائِدُهْ

هُمَا جَرَّعا آلَ عَلِيٍّ وقَنْبَرٍ
أفَاوِيقَ سُمٍّ لَمْ تَنجذ أسَاوِدُهْ[233]

أبَكِّي عَلَى عَمْروٍ ولا عَمْرو مثله
إذا مُشْكلٌ أعْيَا وأعْوَز نَاقِدُهْ

قَضَى نَحْبَه شَرْخَ الشَّبابِ وَلَمْ يُرَعْ
بِشَيْبٍ وَلَمْ تَعْلَقْ بِذامٍ مَعَاقِدُهْ

---

(٢٣٣) تمجذ من (منجذ ومنجذ) وهو الذي جرّب الأمور، وعرفها، وحكمها. وأساود جمع الجمع: إذ المفرد السّواد، وهو الشخص، وجمعه: أسْوِدَة.

المطلب الثالث
نظم السُّلطان عبد الحفيظ

الناظم هو السُّلطان عبد الحفيظ بن الحسن بن محمد العلوي، أبو المواهب (ت١٣٥٦هـ)، وكان علامة مشاركاً، حافظاً مطلعاً، شاعراً مقتدراً[٢٣٤].

له منظومة اسمها (السبك العجيب في نظم مغني اللبيب)، وقد جمعت المنظومة مسائل مغني اللبيب كاملة، وربما فصلت بعض ما جاء به مجملاً وأزاحت غموض بعض مسائله.

ولما أورد ابن هشام في كتابه (المغني)، المسألة الزنبورية وتحدث عنها، فالناظم لكتاب المغني تعرض لها نظماً، وهو أيضاً متأثر بنظم القرطاجني بعض الشيء.

وأبيات المسألة هي[٢٣٥]:

والأَصْلُ هاهُنَا حَكَى ما اشْتَهَرا
مِن قِصَّةِ النَّسْعِ وما قَدْ ذُكِرا

والحَقُّ إنْ رُمْتَ اتِّبَاعَ المُثْبِتِ
جَوازُ وجْهَيْنِ بِرَأي المُثْبِتِ

ثُمَّ الفَرَا وخَلَفٌ قَدْ سألا
عَمْراً قُبَيْلَ شَيْخِهِمْ بِما جَلا[٢٣٦]

بِكَيْفَ تَبْنِي مِنْ وَأَى أوى كَذا
مِثْلُ أَبُونَ أو أَبِينَ فَخُذا

هذا الَّذِي ذَكَرَهُ الفَرَا لَهُ
وخَلَفٌ بِغَيْرِ ذا سَأَلَهُ

---

(٢٣٤) ينظر: الأعلام. (٣/٢٧٧)، ومعجم المؤلفين. (٣/٨٩).

(٢٣٥) ينظر. السبك العجيب في نظم مغني اللبيب: (٢٥-٢٧).

(٢٣٦) تابع الناظم ابن هشام في جعل الأحمر هو خلف، وهذا خطأ كما بينا سابقاً.

كِلاَهُمَا جَوَابَهُ قد غَابَا
لِمَا عَنِ الحقِّ هُمَا قَدْ غَابَا
فَأعْرَضَ الإمَامُ ثم قَالاَ
لَسْتُ بِمُبدٍ لَكُمَا مَقَالاَ(٢٣٧)
أوْ يحْضر الشيخُ فلَمَّا حَضَرا
قال أنا السَّائل أو أنتَ ترَى
فقَال عَمْرو سَلْ بِمَا بدا لَكْ
والله أستعينه سُؤالَكْ
فَذكَرَ المسْألَةَ الزُّنْبُوريَّة
لأجْلِ أن يَفْضَحهُ في البَرِيَّهْ
فبِجَوَابٍ مُسْكِتٍ أجَابَهْ
فِيها ومعْ ذَا مَا ارْتَضى جَوابَهْ
فَكانَ ما كان فظُنْ خَيْرًا
بالكُلْ واقْتَبِس لِتُعْطى الأجْرَا
جَوابُ ما الفَرَّاءُ عَنْهُ قَدْ سَألْ
أبُونَ جَمْعُ لأبٍ فيما حَصَلْ
وَقُلْ وَأى كَذا كِمِثْل قد هَوَى
آوى بِوَزْنِه لَدَى مَنْ قَدْ رَوَى
وَإنْ جَمَعْتَ فاحْذَفَنْ منهُمَا
لاماً كما في أب اللذ قدما

(٢٣٧) لكما: أي للفرَّاء ولعلي بن المبارك الأحمر.

في الرَّفعِ قُلْ وأون أو أوونا
وغيرُه وأينَ أو أوينا
كما تَقُولُ في عَصَا وفي قَفَا
اسْمَيْن ذاك بهما ولا خفا
وَلَيْسَ ذَا يَخْفَى عَلَى الإمام
ولا عَلَى أصاغر الأنام
لأنَّهُ قدْ قيل يا خبير
مقالة وحسْنُها جدير
فربَّما أجابَ شخصاً بالصواب
وهو عَلى رأيٍ سواه مَا أصاب
ثُمَّ الَّذي زادَ الكسائي بَدَا
يختصُّ بالسَّماع هَبْهُ أبدا
والنَّصبُ عِنْدَهُ لأشْيَا ذَكَرُوا
والأصْلُ ردُّها فَع مَا حرَّروا
أحَدُهَا أنَّ إذَا قَدْ ضُمِّنَتْ
مَعْنَى وجَدتُ ورأيتُ قدْ ثبتْ
والثَّاني منْ تلْك ضميرُ النَّصْبِ قدْ
أُعيرَ للرَّفْعِ مَكانه فقدْ
والثَّالثُ النَّصْبُ مَعَ المفعول بِهْ
الأصْلُ إذَا هُو يُسَاوِيهَا انْتَبِهْ
فانْفصَل الضَّميرُ لَمَّا حَذفَا
ذَا الفعْلُ يَا صَاحِ عَلَى مَا أُلِفَا

والرّابعُ المفْعُولُ ذُو الإطلاَقِ

والأصْلُ في هَذَا بِلاَ شِقَاقِ

يَلْسَعُ لَسْعَهَا وهَذَا الفعْلُ

فَعَلَ مَا مَرَّ بِهِ لِتَبْلُو

والخَامِسُ النَّصبُ عَلَى الحَالِ وَمِنْ

ضَمِيرِ مُخْبَرٍ بحذف قل فَمِنْ

الخاتمـــة

بعد هذه الوقفة مع هذه المسألة المشهورة، أحب أن أسجل بعض الفوائد النافعة

أولاً: المسألة الزُّنبورية بالمتن الذي رواه الزجاجيّ، وتوبع عليه، حقيقة، حصلت بين إمامين جليلين، هما: سيبويه والكسائيّ.

ثانياً: هناك زيادات. باطلة وضعيفة، زيدت على متن المناظرة، وهذا لعدم تحقيقها تحقيقاً علمياً من جهة السند والمتن: فالإمام الكسائيّ ثقة ثبت ورشوة الأعراب من قبله باطلة.

ثالثاً: كشف البحث عن زمن المناظرة ومكانها على وجه التقريب، ودفع الأوهام الحاصلة لذلك.

رابعاً: الخلاف في هذهِ المسألة، ليس مستغرباً، فهو راجع إلى اختلاف المذهبين بالأُصول النحوية، وأمثلة ذلك كثيرة في كتب الخلاف.

خامساً: جُلّ الأخطاء الحاصلة في المسألة مردها إلى الجهل، أو التعصب المذهبيّ المقيت، فالعلماء الربانيون يتناصحون، وإن اختلفوا.

سادساً: وجه البحث رأي الفريقين، وعمل على جمع الآراء، وترتيبها، والفصل بين الأقوال، فكلا القولين له مذهب حَسَن.

سابعاً: جمع البحث النظم الوارد في هذهِ المسألة المهمة، وذاك النظم للقرطاجنيّ، وأبي حيّان الأندلسيّ، والسلطان عبد الحفيظ.

ثامناً: استفاد القرطاجنيّ وأبو حيَّان الأندلسيّ من أحداث تاريخية في نظميهما للمسألة، وأمّا السلطان عبد الحفيظ، فقد اهتم بتوجيهها، وحل إشكالاتها في نظمهِ فغلب عليه التعليل النحويّ، وهذا راجعٌ إلى طبيعة نظمهِ، فهو في الأصل كان ينظم مسائل «مغني اللبيب».

ثبت المصادر والمراجع

- إتحاف الحازم بشرح منظومة حازم: بنيونس الزاكي، دار طيبة - الرياض ١٤١٤هـ.
- الإحاطة في أخبار غرناطة ابن الخطيب، لسان الدين، محمد بن عبد الله، (ت٧٧٦هـ)، تحـ/ محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م.
- أخطاء العلماء بين الكبرياء والتعصب والغفلة أبو العيد الطاهر الفقهي، عالم الكتب، دار ثقيف للنشر، الرياض، مج(٢٠)، ع(٣)، ذو القعدة - ذو الحجة، ١٤١٩هـ = مارس - أبريل ١٩٩٩م.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب. أبو حيَّان الأندلسيّ، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ)، تحـ/ د. رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
- الأشباه والنظائر في النحو السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت ٩١١هـ)، تحـ/ إبراهيم محمد عبدالله، دمشق، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٦م.
- الأعلام خير الدين الزركليّ، (ت ١٣٩٦هـ = ١٩٧٦م)، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.
- أعيان العصر وأعوان النصر الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك، (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق جماعة، دار الفكر - دار الفكر المعاصر، دمشق - بيروت، ط١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والألقاب، ابن ماكولا، عليّ بن هبة الله، (ت ٤٨٦هـ)، دار الكتاب الإسلاميّ، ط١ (١٩٦٢م).
- أمالي ابن الحاجب عثمان بن الحاجب، (ت ٦٤٦هـ) تحـ/ د. فخر صالح سليمان، دار عمَّار - دار الجيل، عمَّان - بيروت ١٤٠٩هـ.
- أمالي ابن الشجريّ: هبة الله بن عليّ، (ت ٥٤٢هـ)، تحـ/ د. محمود محمد الطناحيّ، مكتبة الخانجي، ط١، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.
- إنباه الرُّواة على أنباه النحاة القفطيّ، عليّ بن يوسف، (ت ٦٤٦هـ) تحـ/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، ١٣٧١هـ = ١٩٥٢م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف الأنباريّ، عبد الرحمن بن محمد، (ت ٥٧٧هـ) تحـ/ محمد محيي الدين عبدالحميد، ١٩٨٢م.
- البحر المحيط: أبو حيَّان الأندلسيّ، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.
- البداية والنهاية: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (ت ٧٧٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطيّ، تحـ/ محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.
- تاج العروس من جواهر القاموس الزَّبيديّ، محمد مرتضى، (ت ١٢٠٥هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (حوادث ووفيات ١٨١-١٩٠هـ) و (حوادث ووفيات ١٧١

١٨٠) – الذهبيّ، محمد بن أحمد، (ت ٧٤٨هـ)، تحـ/ د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربيّ، ط١، ١٤١٠هـ – ١٤١١هـ.

– تاريخ بغداد: البغداديّ، أحمد بن عليّ، (ت ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

– تاريخ الرسل والملوك: الطبريّ، محمد بن جرير، (ت ٣١٠هـ) تحـ/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٥، ١٩٨٧م.

– تاريخ مدينة دمشق: ابن عساكر، علي بن الحسن، (ت ٥٧١هـ)، تحـ/ محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمريّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ.

– التخمير: الخوارزميّ، القاسم بن الحسين، (ت ٦١٧هـ)، تحـ/ د. عبدالرحمن بن سليمان العُثيمين، دار الغرب الإسلاميّ، ط١، ١٩٩٠م.

– تذكرة الحفاظ: الذهبيّ، دار الكتب العلمية، بيروت، (د، ت).

– تذكرة النحاة: أبو حيّان الأندلسيّ، تحـ/ د. عفيف عبدالرحمن، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م

– تقريب التهذيب: ابن حجر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ، (ت ٨٥٢هـ)، تحـ/ محمد عوّامة، دار الرشيد، حلب، ط٤، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

– تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلانيّ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

– حاشية الدسوقيّ: محمد بن أحمد بن عرفة، (ت ١٢٣٠هـ)، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م

– حياة الحيوان: الدميريّ، محمد بن موسى، (ت ٨٠٨هـ)، دار الألباب، بيروت، ١٩٩٠م.

– ديوان حازم القرطاجنيّ: (ت ٦٨٤هـ): تحـ/ عثمان الكعّاك، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٦٤م.

– ديوان أبي حيّان الأندلسيّ، تحـ/ د. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثيّ، مطبعة العانيّ، بغداد، ط١، ١٩٦٩م

– الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف، (ت ٧٥٦هـ)، تحـ/ أحمد محمد الخرّاط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

– روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام: ابن الأزرق الغرناطيّ، محمد بن عليّ (ت ٨٩٦هـ)، تحـ/ سعيدة العلمي، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط١، ١٩٩٩م.

– السبك العجيب في نظم مغني اللبيب: عبد الحفيظ بن الحسن، (ت ١٣٥٦هـ)، مطبعة مجلة المنار الإسلامية، القاهرة، ١٣٢٧هـ.

– سفر السعادة وسفير الإفادة: السخاويّ، عليّ بن محمد، (ت ٦٤٣هـ) تحـ/محمد أحمد الداليّ، دمشق، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

– سير أعلام النبلاء: الذهبيّ، بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م

– شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبليّ، عبد الحيّ بن أحمد، (ت ١٠٨٩هـ)، تحـ/ محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط١، (١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م).

- شرح ابن أحمد (شرح لنظم السبك العجيب) محمد الأَغطف بن أحمد، مطبوع مع حاشيته (فتح الصمد)، بولاق، مصر، ١٣٢٥هـ.

شرح التسهيل ابن مالك، محمد بن عبدالله، (ت ٦٧٢هـ)، تحـ/ د. عبدالرحمن السيِّد، ود/ محمد بدوي المختون، هجر، ط١، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

- شفاء العليل في إيضاح التسهيل السليليّ، محمد بن عيسى، (ت ٧٧٠هـ)، تحـ/ الشريف عبدالله البركاتيّ، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٦هـ.

- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم الحميريّ، نشوان بن سعيد، (ت ٥٧٣هـ)، تحـ/ حسين بن عبدالله العمريّ، ومظهر بن عليّ الإرياني، ويوسف محمد عبدالله، دار الفكر المعاصر - دار الفكر بيروت – دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

- طبقات الشافعية الكبرى تاج الدين السبكيّ، عبد الوهّاب بن عليّ، (ت ٧٧١هـ)، تحـ/ محمود محمد الطناحيّ، وعبد الفتّاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط١، ١٣٨٣هـ = ١٩٦٤م

- طبقات القراء الذهبيّ، تحـ/ د. أحمد خان، مركز الملك فيصل، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ -١٩٩٧م.

- طبقات النحويين واللغويين الزُبيديّ، محمد بن الحسن، (ت ٣٧٩هـ)، تحـ/ محمد أبو الفضل إبراهيم، الخانجي، القاهرة، ١٣٧٣هـ.

- غاية النهاية في طبقات القرّاء الجزريّ، محمد بن محمد، (ت ٨٣٣هـ)، تحـ/ براجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م.

في أصول النحو سعيد الأفغانيّ، (ت ١٤١٧هـ)، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م

- فتح الصمد على شرح ابن أحمد: الروداني، علي بن مبارك، بولاق، مصر، ١٣٢٥هـ.

الفريد في إعراب القرآن المجيد المنتجب، حسين بن أبي العز الهمذانيّ، (ت ٦٤٣هـ)، تحـ/ محمد حسن النمر، قطر، ط١، ١٩٩١م.

- الفهرست ابن النديم محمد بن إسحاق، (ت نحو ٣٨٠ أو ٣٨٥هـ)، تحـ/ ناهد عبّاس عثمان، دار قطري ابن الفجاءة، الدوحة، ط١، ١٩٨٥م.

- القاموس المحيط الفيروزآباديّ، محمد بن يعقوب، (ت ٨١٧هـ)، دار إحياء التراث الإسلاميّ، ومؤسسة التاريخ العربيّ، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م.

- القصر المبني على حواشي المغني عبد الهادي نجا بن رضوان، (ت ١٣٠٥هـ)، طبع سنة ١٨٨٠م.

القلائد العنبرية على المنظومة البيقونية التَّوْرَريّ، عثمان بن المكيّ، (ت بعد ١٣٣٠هـ)، تحـ/ علي بن حسن الحلبيّ الأثري، دار ابن عفّان، ط١، ١٤١٨هـ.

- الكتاب سيبويه، عمرو بن عثمان، (ت ١٨٠هـ)، تحـ/ عبدالسلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

- لسان الميزان ابن حجر العسقلانيّ، تحـ/ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت، ط١ن ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

- اللمحة البرية في الدولة النصرية: لسان الدين ابن الخطيب، الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣، ١٩٨٠م.

- مجالس العلماء: الزجاجيّ، عبدالرحمن بن إسحاق، (ت ٣٤٠هـ)، تحـ/ عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ط٢، ١٤٠٣هـ.

- مراتب النحويين: أبو الطيب اللغويّ، عبد الواحد بن عليّ، (ت ٣٥١هـ) تحـ/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربيّ، ط٢، ١٩٧٤م.

- المساعد على تسهيل الفوائد: ابن عقيل، عبدالله، (ت ٧٦٩هـ) تحـ/ محمد كامل بركات، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (١٩٨٠-١٩٨٤م).

- المصباح المنير: الفيُّوميّ، أحمد بن محمد، (ت نحو ٧٧٠هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

- معجم الأُدباء: ياقوت الحمويّ، (ت ٦٢٦هـ)، مطبعة دار المأمون، مصر، ١٩٣٦م.

- معجم القراءات: د. عبداللطيف الخطيب، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م.

- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، (ت ١٤٠٨هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، (د، ت).

- معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد: د. محمد ضياء الرحمن الأعظميّ، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاريّ، عبد الله بن يوسف، (ت ٧٦١هـ)، تحـ/ د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٥.

- مفردة الحسن البصريّ: لأبي عليّ الأهوازيّ، الحسن بن علي، (ت ٤٤٦هـ) مخطوط، مصور، للدكتور عمّار أمين الددو.

- المنتظم في تاريخ الملوك والأُمم: ابن الجوزيّ، عبدالرحمن بن عليّ، (ت ٥٩٧هـ)، تحـ/ محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

- النجوم الزاهرة: ابن تغري برديّ، جمال الدين يوسف، (ت ٨٧٤هـ)، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣م.

- نزهة الألباء: أبو البركات الأنباريّ، تحـ/ محمد أبوالفضل إبراهيم، مطبعة المدنيّ، مصر، ١٩٦٧م.

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: المقَّريّ، أحمد بن محمد، (ت ١٠٤١هـ)، تحـ/ يوسف البقاعيّ، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

- نور القبس المختصر من المقتبس: اليغموريّ، يوسف بن أحمد، (ت ٦٧٣هـ) تحـ/ رُودُلْف زلهايم، دار النشر فوانتس شتايز بفيسْبَادن، ١٣٨٤هـ.

- الوافي بالوفيات: الصفديّ، خليل بن أيبك، (ت ٧٦٤هـ)، دار النشر، شتايز شتوتغارت، ١٤١١هـ.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلّكان، أحمد بن محمد، (ت ٦٨١هـ)، تحـ/ إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ.

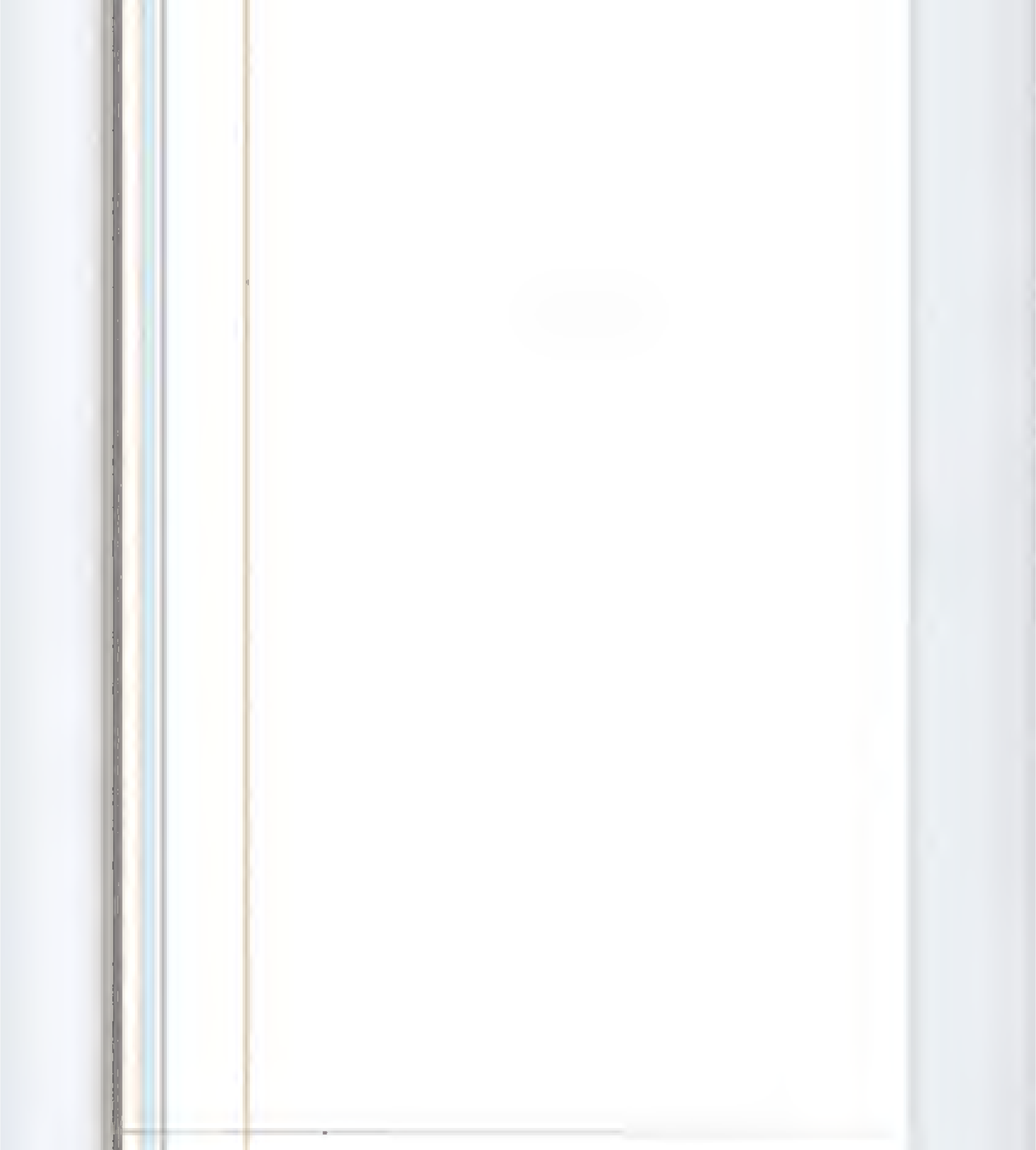
ثبت الموضوعات

Abstract

Tahqiq al-Ghayah bi-dirassat al-Masalah al-Zanbouriyyah

Dr. Yousif Bin Kahlaf Al-Isawi

This article aims to discuss a famous linguistic problem, namely the "Zanbouriyyah" phenomenon, which is closely related to the origins of the two main schools, that of al-Basra and the other in al-Kufa. This article discusses some aspects of the phenomenon by discussing its main narrators and the differences between them to reach reasonable conclusions.



الصناعة المعجمية عند الفيومي في (المصباح المنير)

د. رجب عبد الجواد إبراهيم*

* أستاذ علم اللغة المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – دبي.



ملخص البحث:

يتناول هذا البحث منهج الصناعة المعجمية عند الفيومي في معجمه الشهير (المصباح المنير)، وذلك في منظومة أربعة أقسام: يتناول القسم الأول: الإطار العام لهذا المعجم، ويتناول القسم الثاني: طريقة الفيومي في ترتيب مداخل معجمه، ويتناول القسم الثالث: محتوى هذه المداخل، وما تشتمل عليه من جوانب صوتية، وصرفية، ونحوية، ودلالية، ومصطلحات، وألفاظ معربة، ومولدة، وعامية، ولهجات، وقراءات قرآنية، وأعلام. ويتناول القسم الرابع: مدى إفادة المعاجم المعاصرة من منهج الفيومي في معجمه هذا، وخاصة أن صناعة المعجم تحظى اليوم باهتمام بالغ.

المقدَمة

يعد معجم (المصباح المنير) للفيومي (ت ٧٧٠هـ)[1] من أهم المعاجم العربية، لأسباب كثيرة، منها أنه بنى معجمه هذا على غير ما فعل سابقوه من أصحاب المعاجم، الذين كان يأخذ بعضهم عن بعض على أساس المادة التي جمعها اللغويون في القرن الثاني الهجري، والتي تعد أساس المعاجم العربية حتى اليوم. فالفيومي بنى معجمه على نص فقهي، هو كتاب (الشرح الكبير) لعبد الكريم الرافعي (ت ٦٢٣ هـ)[2]، الذي شرح به كتاب (الوجيز في فقه الشافعي) لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)[3]، وكأن الفيومي يلفت انتباهنا إلى أننا يمكننا أن ندفع عجلة المعجم العربي إلى أمام بتوسيع روافد هذا المعجم، من طريق صنع معجم لغوي صغير لكل كتاب في الفقه، أو الجغرافيا، أو الرحلات، أو التاريخ، أو الطب....إلخ.

هذه المعاجم الصغيرة، أو كما يسميها المستشرقون المسارد اللغوية[4] مع مرور الزمن يمكن أن تكون تصنع ما نسميه بالمعجم التاريخي للغة العربية. هذا هو السبب الأول، أما السبب الثاني فيرجع إلى أن الفيومي فتح باباً جديداً من دقة الضبط لمن جاء بعده من أصحاب المعاجم، ومن أهمهم أصحاب مدرسة زبيد المعجمية. الفيروزابادي (ت ٨١٧هـ)[5].

في القاموس المحيط، ومرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)[6] في تاج العروس، فقد كان

(١) ترجمته في الدرر الكامنة ١٨٤/١، غاية النهاية ١٢٥/١، ١٢٨، بغية الوعاة ٣٨٩/١، كشف الظنون ١٧١، هدية العارفين ١٣/٥، معجم المطبوعات لسركيس ١٤٧٦، معجم المؤلفين ١/ ١٣٢، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٨٨/٦-٨٩، الأعلام ٢٢٤/١.

(٢) ترجمته في فوات الوفيات ٣/٢، مفتاح السعادة ٤٤٣/١، ١١٣/٢، طبقات الشافعية الكبرى ١١٩/٥ كشف الظنون ٢٠٥، هدية العارفين ٦٠٩/١، معجم المطبوعات ٩٢٥، الأعلام ٥٥/٤.

(٣) ترجمته في: وفيات الأعيان ٤٦٣/١، طبقات الشافعية الكبرى ١٠١/٤، شذرات الذهب ١٠/٤، الوافي بالوفيات ٢٧٧/١، مفتاح السعادة ١٩١/٢، ٢١٠ - معجم المطبوعات ١٤٠٨، ١٤١٦- الأعلام ٢٢/٧-٢٣

(٤) رينهارت دوزي: المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، ترجمة د.أكرم فاضل، ص ١٠.

(٥) ترجمته في شذرات الذهب ١٢٦/٧، ١٣١- البدر الطالع ٢٨٠/٢، الضوء اللامع ٧٩/١٠، بغية الوعاة ٢٧٣/١ رقم ٥٠٦، مفتاح السعادة ١٠٣/١، كشف الظنون ١٦٥٧، الأعلام ١٤٦/٧.

(٦) ترجمته في تاريخ الجبرتي ١٩٦/٢-٢١٠، فهرس الفهارس والأثبات للكتاني ٥٢٦-٥٤٣، الخطط التوفيقية لعلي مبارك ٩٤/٢، مقدمة تاج العروس، الجزء الأول بتحقيق عبد الستار فراج، الأعلام ٧٠/٧

ضبط المعجم قبل الفيومي متمثلاً في الحركات المعروفة: الضمة والفتحة و الكسرة والسكون والشدة، أما الفيومي فقد اتبع طريقة فريدة من نوعها في الضبط، فقد ضبط الأفعال بذكر بابها من خلال فعل مشهور، نحو: بثر الجلد بثراً من باب قتل [٧]، وبثقت الماء بثقاً من بابي ضرب وقتل، وهكذا في كل الأفعال يمكننا معرفة ضبط ماضيها ومضارعها من خلال الفعل المشهور. أما الأسماء فقد ضبطها عن طريق التمثيل لوزنها بألفاظ مشهورة، نحو: البهرج مثل جعفر. والتحفة وزان رطبة. وقد يزيد في دقة الضبط بالتمثيل للأسماء ثم التوضيح بالشرح، نحو: إهاب والجمع أهب بضمتين على القياس مثل كتاب وكتب. بل لقد بالغ الفيومي في التمثيل للأسماء بما يتفق معها وزناً ومعنى، نحو. فحش الشيء فحشاً: قبح قبحا وزناً ومعنى.

أما السبب الثالث فيرجع إلى حرص الفيومي في معجمه على أن يقدم اللغة نقية صافية محاطة بسياج الدقة، ولذا نجده يشير في معجمه إلى اللغات العالية، واللغات الضعيفة، واللغات الشاذة، كما نبه كثيراً إلى اللفظ المولد، واللفظ العامي، واللفظ الملحون، هذا الحرص على بيان مستوى الاستعمال اللغوي يجعل معجمه متميزاً من غيره من المعاجم الأخرى، ولذا اعتمد في مصادره على صحاح الجوهري؛لأنه أول من التزم الصحيح مقتصراً عليه[٨]، وعلى ديوان الأدب للفارابي،لأنه أول معجم عربي سار على نظام الأبنية[٩]. فكسر الباء. في الإبط غير ثابت. وتشديد الباء في الأب لغة قليلة، والعامة تخص المأتم بالمصيبة. كما تخفف العامة التشديد في الأتون. والإنجانة لغة تمتنع الفصحاء من استعمالها. وفتح الباء في البرطيل عامي لفقدان وزن فعليل بالعربية. وفتح الباء في البطيخ عامي لفقد فعيل بالفتح. والعامة تظن الصحو لا يكون إلا ذهاب الغيم، وليس كذلك، وإنما الصحو تفرق الغيم مع ذهاب البرد. والفعل يتصدق بمعنى يعطي، والعامة تجعله بمعنى يسأل. وفتح الصاد في الصندوق عامي. والصوفي كلمة مولدة. وهكذا في المعجم كله يشير إلى المستوى اللغوي المستعمل.

---

(٧) المصباح المنير، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، ١٩٩٤، ص٣٦.

(٨) يقول الجوهري في مقدمة الصحاح: فإني قد أودعت هذا الكتاب ما صح عندي من هذه اللغة ٣٣/١، ويقول السيوطي: وأول من التزم الصحيح مقتصراً عليه الإمام الجوهري، ولذا سمى كتابه الصحاح. انظر المزهر ٩٧/١.

(٩) ديوان الأدب للفارابي بتحقيق د. أحمد مختار عمر، مطبوعات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ١٩٧٤م.

أما السبب الرابع فيرجع إلى أن الفيومي قدم معجمه في لغة سهلة بسيطة، سواء في شرحه أو في تعليقه أو في اقتباسه من الآخرين، وكأننا نشعر أن واحداً في العصر الحديث هو الذي صنع هذا المعجم، وليس الفيومي الذي عاش في القرن الثامن الهجري، فنحن في حديثنا الآن نستعمل كثيرا: ومن هنا نقول، ومن هنا يحدث، وقد وجدت هذا الاستعمال عند الفيومي في الصفحة الأولى مرتين في قوله. ومن هنا قيل الثمرة الرطبة هي الفاكهة، ومن هنا وصف الفرس الخفيف.. وكثيراً ما استعمل كلمة المديون بدلاً من المدين على عادة المصريين في ذلك الوقت وحتى اليوم، كما أدخل (ال) التعريف على كلمة غير، وبعض، وكل، على الرغم من أن ذلك ممتنع عند بعض النحويين، ولكنه شائع في الاستعمال اللغوي. كما استعمل كلمة الحيوانات جمعاً للحيوان كما نستعملها اليوم، على الرغم من أن كلمة الحيوان تطلق على المفرد والجمع، لأنه مصدر تحول إلى اسم، كما أشار هو إلى ذلك في مادة: (حيو).

أما السبب الخامس فيرجع إلى أن الفيومي أدخل في معجمه لغة عصره، فكثير من الألفاظ التي وردت عنده لاوجود لها في معجم سابق عليه بمدة وجيزة، بل ربما كان معاصراً له بعض الوقت، وهو لسان العرب لابن منظور (ت ٧١١هـ)[١٠]. فالصندل الذي يشبه الخف وفي نعله مسامير لا وجود له في اللسان، بل لا وجود له في المعاجم السابقة على الفيومي. وكذلك المداس الذي ينتعله الإنسان. والمكعب وزان مقود هو المداس لا يبلغ الكعبين. والوزرة كساء صغير لا وجود له في المعاجم السابقة عليه بما فيها لسان العرب. وكذلك الأبنوس، و الازاذ، والأستاذ، و إيلاق، والببغاء. وكأني بالفيومي وقد فتح الباب ليقف اللفظ العربي في العصر الجاهلي إلى جوار اللفظ العربي الذي عاش في العصر الإسلامي، إلى جوار اللفظ الذي عاش في عصر الفيومي، وقد تأكد فتح هذا الباب عند أكبر وأهم معجمين جاءا بعد الفيومي، وهما القاموس المحيط، وتاج العروس.

---

(١٠) ترجمته في الوافي بالوفيات ٥/٥٤، نكت الهميان ٢٣٤-٢٣٥، شذرات الذهب ٦/٢٦، فوات الوفيات ٤/٣٩--٤٠، الدرر الكامنة رقم ٤٧٠٥، بغية الوعاة رقم ٤٥٧، الأعلام ٧/١٠٨٠

أما السبب السادس فيرجع إلى كثرة المصطلحات الموجودة في معجم الفيومي، وعلى رأسها المصطلحات الإسلامية التي هي صلب المعجم، ثم المصطلحات الطبية، والمصطلحات الصوتية، والصرفية، والنحوية، والأدبية، وأسماء النبات، والحيوان، والأعلام، وبخاصة الصحابة والأماكن التي تتصل بحياة الرسول - ﷺ - في مكة والمدينة مثل:

بدر، أحد، الخندق، يثرب، طيبة، الأبواء.....الخ، بل إن تعريفه للمصطلحات جاء وافياً شاملاً في لغة دقيقة، ومن يقرأ في المصباح يشعر أنه أمام موسوعة شاملة في لغة سهلة دقيقة صحيحة.

أما السبب السابع فيرجع إلى أن الفيومي فرق في معجمه بين الدلالة اللغوية والدلالة الفقهية، وبين أهمية هذه التفرقة في فهم قضايا الدين وأحكامه الشرعية، نحو البدنة هل هي الناقة أو البقرة، وكيف نطبق قوله «ﷺ»: (تجزئ البدنة عن سبعة)، إلى جانب عنايته بحروف المعاني وبيان دلالتها المتعددة في القرآن الكريم والحديث الشريف، وكذلك عنايته باشتقاق أسماء الأعلام، وأصلها اللغوي.

كل هذه الأسباب وأسباب أخرى في أثناء البحث دفعتني إلى بيان المنهج الذي اتبعه الفيومي في صنع معجمه هذا، وبيان إلى أي مدى تمكن الاستفادة من هذا المنهج في صناعة معاجمنا المعاصرة، واستكمال ما قد يكون بها من نقص.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن أقسمه إلى أربعة أقسام: يتناول القسم الأول الإطار العام لهذا المعجم، والقسم الثاني يتناول طريقة الفيومي في ترتيب مداخله، والقسم الثالث يتناول محتوى هذه المداخل، وما تشتمل عليه من جوانب صوتية، وصرفية، ونحوية، ودلالية، ومصطلحات، وألفاظ معربة، ومولدة، وعامية، ولهجات، وقراءات قرآنية، وأعلام.....الخ.

أما القسم الرابع فيتناول مدى إفادتنا من منهج الفيومي في صنع معاجمنا المعاصرة.

أولا: الإطار العام للمعجم:

١ - بدأ الفيومي معجمه بمقدمة قصيرة ومركزة أبان فيها عن دوافع تأليفه لهذا المعجم بقوله إني كنت جمعت كتاباً في غريب شرح الوجيز للإمام الرافعي، وأوسعت فيه من تصاريف الكلمة، وأضفت إليه زيادات من لغة غيره، ومن الألفاظ المشتبهات والمتماثلات ومن إعراب الشواهد وبيان معانيها وغير ذلك مما تدعو إليه حاجة الأديب الماهر... وسميته: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير[١١].

٢- أبان في المقدمة أيضاً المنهج الذي انتهجه في معجمه وطريقته في ترتيب هذا المعجم، وأنه ضبط الأفعال بذكر بابها على مثال مشهور، وكذلك الأسماء بذكر وزنها ومثيلها المشهور، وطريقته في ترتيب الأسماء المعتلة العين بالألف، والمهموزة العين، وترتيبه للأسماء الزائدة على ثلاثة أحرف[١٢]، مما سنعرض له في أثناء البحث.

٣- ذيل الفيومي معجمه بخاتمة مسهبة تصل إلى ثلاثين صفحة أوضح فيها كثيراً من القضايا الصرفية التي تمثل إشكالاً لدى المتعلمين والمبتدئين، وقد تناول فيها تحقيق الهمز وتخفيفه في الفعل الثلاثي المهموز الاخر، نحو: قرأ، كما بين أنواع الأفعال من حيث اللزوم والتعدي، وأوضح التغيير الذي يحدث للفعل الثلاثي المضعف عند إسناده إلى الضمائر، وأراء النحاة في ذلك، وصياغة الأمر من الثلاثي المضعف، ووسائل تعدية الفعل اللازم، وضبط حركة عين الفعل في الماضي والمضارع، والمصادر وأنواعها، والقياسي منها وغير القياسي، والمشتقات وطريقة صوغها، وغير القياسي من اسم الفاعل واسم المفعول، واسمي الزمان والمكان واسم الالة، والجموع في العربية وأنواعها، وجموع التكسير وأوزانها، وجموع القلة والكثرة منها، واسم الجنس، واسم الجمع، وضبط حركة العين عند جمع الاسم جمع مؤنث سالما، وما يذكر ويؤنث من أعضاء جسم الإنسان، وتذكير العدد وتأنيثه مع المعدود، والنسب والتصغير، السماعي منهما والقياسي، وأغراض التصغير، وأسماء الخيل في

(١١) مقدمة المصباح المنير.

(١٢) المقدمة أيضا.

السباق، واسم التفضيل وما يحدث له من تغيير مع المفضل والمفضل عليه[13]، وهي خاتمة غاية في الأهمية لكل باحث في اللغة وفي قضاياها الصرفية.

٤- أنهى الفيومي كتابه بذكر مصادره التي استعان بها في هذا المعجم، وقد بلغت سبعين مصنفاً ما بين مطول ومختصر:

فمن المعاجم. تهذيب اللغة للأزهري، والمجمل ومتخير الألفاظ لأحمد بن فارس، وديوان الأدب للفارابي، وتاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، والبارع للقالي، وأساس البلاغة للزمخشري، والغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام، والعباب للصاغاني، ومختصر العين للزبيدي، والمغرب للمطرزى، وهذا الأخير معجم استخلصه المطرزى من الفقه الحنفي،وقد اقتدى به الفيومي الشافعي المذهب، والبون شاسع بين المعجمين.

بالإضافة إلى هذه المعاجم هناك كتب تفسير القرآن، وكتب غريب القرآن مثل: مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، وكتاب الغريبين للهروى، وكتب غريب الحديث الشريف، مثل النهاية لابن الأثير، وغريب الحديث لابن قتيبة، وكتب اللغة مثل: التوسعة والألفاظ لابن السكيت، والمقصور والممدود لابن الأنباري، والنوادر والمصادر لأبي زيد الأنصاري، وكتب الأفعال لابن القوطية والسرقسطي وابن القطاع، وكتب التصويب اللغوي مثل إصلاح المنطق لابن السكيت، وأدب الكاتب لابن قتيبة، والفصيح لثعلب، وما تلحن فيه العامة للجواليقي،و كتاب المعرب له أيضا، بالإضافة إلى كتب النحو، ودواوين الأشعار، والروض الأنف للسهيلي، وغيرها من كتب ذكرها في أثناء معجمه ولم يذكرها في الخاتمة[14].

٥- قسم الفيومي معجمه إلى تسعة وعشرين كتابا، وهي حروف الهجاء في اللغة العربية مضيفاً إليها «لا» بين الواو والياء، وجعل كل كتاب يشتمل على حرف من الحروف الهجائية بدءاً من الهمزة وانتهاءً بالياء، وراعى الترتيب الهجائي في الحرفين الثاني والثالث. ولم أجد أحداً من أصحاب المعاجم أدخل «لا» في ترتيب معجمه إلا الفيومي، وقد عدها ابن جني من حروف الهجاء في العربية.

---

(١٣) الخاتمة من ص ٦٨٤-٧١٢.

(١٤) الخاتمة ص ٧١٢.

٦- بلغ مجموع الجذور اللغوية التي اشتمل عليها المصباح المنير ألفاً وأربعمائة وثلاثين جذراً ما بين جذور ثلاثية وغير ثلاثية، وجذور عربية الأصل وجذور معربة، وهو عدد كبير من الألفاظ استطاع الفيومي أن يخرجه من كتاب فقهي واحد، ولذا نجد كثيراً من الجذور اللغوية الأخرى أهملها الفيومي، لا لسبب إلا لعدم وجود ألفاظها في غريب الشرح الكبير للرافعي، في الوقت نفسه هناك جذور لغوية أضافها الفيومي لا وجود لها في المعاجم السابقة عليه لسان العرب خاصة، لأن هذه الجذور تتصل بدلالات فقهية، أو ألفاظ شاعت في عصر الفيومي، أو مصطلحات، أو أعلام.

٧- تفاوتت المداخل اللغوية في الطول والقصر، فمنها ما لا يتعدى أسطراً ومنها ما يتجاوز الصفحات، تبعاً لوجود المصطلحات الفقهية والمناقشات اللغوية التي يقحمها الفيومي على هذه المداخل ويرى أنها مهمة، ويضعها تحت عنوان فائدة، إلى جانب عنايته بحروف المباني والمعاني وبيان وظائفها النحوية ومعانيها المتعددة.

ثانيا: ترتيب المداخل:

١- في بداية الأمر رتب الفيومي معجمه ترتيباً هجائياً بعدد حروف المعجم، ثم قسم كل حرف منها إلى قسمين: قسم الأسماء، وقسم الأفعال، وقسم الأسماء إلى ثلاثة مكسور الأول، ومضموم الأول، ومفتوح الأول، أما الأفعال فقد قسمهابحسب أوزانها، فجاء عمله أشبه بمعجم للأبنية كديوان الأدب، وقد أحس الفيومي بصعوبة هذا الترتيب كما يقول في المقدمة (حيث افترقت بالمادة الواحدة أبوابه، فوعرت على السالك شعابه، وامتدحت بين يدي الشادي رحابه، فجر إلى ملل ينطوي على خلل). فاختصر مادته اللغوية، وجمع بين الأفعال والأسماء في مكان واحد، وأعاد تنظيمه مرة أخرى.

٢- ارتضى الفيومي طريقة الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) في أساس البلاغة، فرتب معجمه ترتيباً هجائياً حسب الحرف الأول، وراعى في الترتيب الحرف الثاني والثالث، ويبدو أن هذه الطريقة كانت هي النهج المعروف والسبيل المألوف في عصر الفيومي، بل في عصر الزمخشري نفسه، فالزمخشري يقول عنها في مقدمة أساس البلاغة وقد رتب الكتاب على أشهر ترتيب متداولا، وأسهله متناولا، يهجم فيه الطالب على طلبته موضوعة على طرف الثمام وحبل الذراع، من غير أن يحتاج في التنقير عنها إلى

الإيجاف والإيضاع"[15]. كما يعلل الفيومي سبب اختياره لهذه الطريقة بقوله: (ليسهل تناوله بضم منتشره، ويقصر تطاوله بنظم منتثره)[16].

٣- اتبع الفيومي في ترتيب الأسماء المعتلة العين بالألف طريقة خاصة، فإن عرف انقلاب الألف عن الواو أو الياء وضعت في مكانها من الواو أو الياء، فالباب في: بوب، لأن الألف أصلها الواو بدليل الجمع أبواب، والدار في. دير، لأن أصل الألف ياء بدليل الجمع ديار، والنار في. نير، لأن أصل الألف ياء، بدليل الجمع نيران، أما إن جهل أصل الألف، كأن تكون من أصل غير عربي نحو: التاج، والعاج، والخان، أو كأن يكون هناك خلاف حول أصلها نحو. الآفة، والخامة فإن الفيومي يجعلها مكان الواو، لأن العرب ألحقت الألف المجهولة بالمنقلبة عن الواو.

٤- الاسم المهموز العين نحو. فأس، بئر، بؤس إن انكسر ما قبل الهمزة جعلها الفيومي مكان الياء، لأنها تسهل إليها عند التخفيف، فالبئر، والذئب، و الرئم، والظئر، في. بير، ذيب، ريم، ظير، وإن انضم ما قبل الهمزة جعلها الفيومي مكان الواو. لأنها أيضاً تسهل إليها، فالبؤس، والسؤر، والشؤم، واللؤم في:

بوس، سور، شوم، لوم، أما إذا انفتح ما قبل الهمزة نحو: فأس، ورأس، وشأن، وضأن فإن الفيومي يجعلها مكان الواو، لأنها تسهل إلى الألف، و الألف المجهولة كواو فاس وراس وشان وضان.

٥- الاسم أو الفعل المهموز اللام عامله الفيومي معاملة المعتل الأخر بالياء، فالقرء، والبدء، والعبء، في: قرى، بدى، عبى، والأفعال. بدأ، وقرأ، ونشأ في: بدى، قرى، نشى، وبذلك اعتبر الفيومي الهمزة لا صورة لها، وإنما تكتب بما تسهل إليه.

٦- إذا كانت الكلمة زائدة على ثلاثة أحرف ووافق ثالثها لام ثلاثي مستعمل ذكرها الفيومي بعد الثلاثي، فكلمة البرعم ذكرها بعد (برع)، و البرقع بعد (برق)، والبسملة بعد (بسم)،و البطريق بعد (بطر)، والقمطر بعد (قمط)، والبرجاس بعد (برج). فإن لم يوافق ثلاثيها لام ثلاثي مستعمل فإن الفيومي يلتزم في ترتيبها الحرف الأول والثاني

(١٥) أساس البلاغة للزمخشري، المقدمة.

(١٦) مقدمة المصباح.

والثالث ويجعلها في أول المادة أو الجذر اللغوي، فالإصطبل في (إصط)، وأبيورد في (أبي). ويغلب على هذه الكلمات التي لا يوافق ثلاثيها لام ثلاثي مستعمل أنها أعجمية الأصل، أو جامدة لا يشتق منها، وتسهيلاً للبحث عنها فقد عد الفيومي جميع حروفها أصولا، بل جعلها في صدر مادته اللغوية.

٧- اتبع الفيومي طريقة تعليمية في الإبانة عن مكان الألفاظ في معجمه، بوضع اللفظة في المكان الشائع المشهور بين المبتدئين، ثم الإشارة بعد ذلك إلى أصلها اللغوي. وإعادة شرحها والكلام عنها في مادتها الأصلية، نحو كلمة الاست، ففي مادة (است) يقول الفيومي. همزته وصل ولامه محذوفة، والأصل ستة وسيأتي. وكلمة الابن، ففي مادة (ابن) يقول: همزته وصل، وأصله: بنو وسيأتي.

كل هذا يؤكد حرص الفيومي على أن يسهل على الباحث الألفاظ بوضع الحروف الثلاثة الأول منها في المعجم، ثم الإشارة إلى جذرها الأصلي بعد ذلك.

٨- في كثير من الأحيان يضع الفيومي الكلمة التي حدث لها إبدال صوتي في الجذر اللغوي لها بعد الإبدال ثم الإشارة في داخل الشرح إلى الإبدال الذي حدث لها ' تيسيرا للوصول إلى الكلمة مثل كلمة التقوى والفعل يتقى نجده في مادة تقى، ثم يشير في داخل الشرح وأصل التاء واو لكنهم قلبوا. وكلمة التهمة وضعها في مادة تهم، ثم أشار إلى أن أصل التاء الواو، لأنها من الوهم. وكلمة التؤدة وضعها في تود. وأشار إلى أن أصل التاء فيها واو. وكلمة التخمة وضعها في تخم، ثم أشار إلى أن التاء مبدلة من الواو، لأنها من الوخامة وكذلك التحفة. واتكأ أصلهما (وحف)، (وكأ) ومع أن الفيومي وضع هذه الكلمات في مواد لغوية بعد حدوث الإبدال فإنه عاد مرة أخرى وشرح هذه الكلمات في مكانها الأصلي قبل الإبدال، فالتقوى عنده في مادتين (تقى)، (وقى)، وهكذا بقية الكلمات.

ثالثاً: محتوى المداخل:

احتوت المداخل اللغوية للمصباح المنير جوانب متعددة، منها جوانب صوتية، وجوانب صرفية، وجوانب نحوية، ودلالية، ومصطلحات في كل العلوم، وألفاظ معربة، وألفاظ

مولدة، وألفاظ عامية، ولهجات قبائل، ومستويات لغوية متعددة: لغة عالية، ولغة قليلة الاستعمال، ولغة ضعيفة، وأعلام متعددة لبلاد وأشخاص، ونباتات، وحيوانات، وطيور، وحشرات، مع اهتمام بالغ بالمصطلحات الإسلامية، ومناقشة كثير من قضايا الفقه الإسلامي، وهذه هي محتويات الداخل عند الفيومي نعرضها كالآتي.

١ - الجانب الصوتي:

يتجلى هذا الجانب في النقاط الآتية:

أ- تعرض الفيومي في معجمه لكثير من القضايا الصوتية المتمثلة فيما يحدث لكلمات اللغة من إبدال، نحو إبدال الواو تاء في. التقوى، والتهمة، والتؤدة، والتخمة، والاتكاء، وقد وضع هذه الكلمات مرتين في معجمه، مرة حسب الجذر اللغوي قبل الإبدال، ومرة بعد الإبدال، كما أشار إلى إبدال الهمزة واواً في لغة اليمن، فيقولون: واخذه مواخذة، وقرأ بعض السبعة على هذه اللغة، وفي مادة أسى يقول. وأسيته بنفسي بالمد سويته، ويجوز إبدال الهمزة واواً في لغة اليمن فيقال: واسيته، وفي مادة أكف: يقول: الإكاف و الوكاف على لغة جارية في جميع تصاريف الكلمة. كما تعرض للإبدال الصوتي بين الفاء والثاء، فيقول: الجدث: القبر، وهذه لغة تهامة، وأما أهل نجد فيقولون: جدفٌ بالفاء.

ب- أورد الفيومي كثيراً من الكلمات المعربة في معجمه، وأشار إلى المقياس الصوتي الذي يمكن من خلاله معرفة اللفظ الأعجمي من اللفظ العربي، ففي حديثه عن. الجوزق قال. وهو معرب، لأن الجيم والقاف لا يجتمعان في كلمة عربية، وكذلك الأمر في. الجص، والأستاذ، والإجاص، والجلاهق، والصاروج.

ج- تعرض الفيومي لبيان أسباب التماثل الصوتي في شرحه لبعض الكلمات، ففي كلمة: الترياق يقول: هو رومي معرب، ويجوز إبدال التاء دالاً وطاءً مهملتين لتقارب المخارج. ويقول في كلمة: التيار: هو فيعال أصله: تيوار فاجتمعت الواو والياء فأدغم بعد القلب. وانظر كذلك:اضطبع، اضطجع، اضطرب، اضطرم من هذا المعجم.

د- ذكر الفيومي في معرض حديثه عن الألفاظ الفارسية المعربة قانوناً صوتيا لاطراد الإبدال بين الفارسية والعربية، فيقول في كلمة: بوشنج: وأصلها بوشنك ثم عربت إلى الجيم. ويقول: الجاموس: دخيل والجمع جواميس، تسميه الفرس كاوميش ويقول: الجوز: المأكول معرب، وأصله: كوز بالكاف.

هـ- أشار الفيومي إلى بعض الكلمات التي حدث لها قلب مكاني، نحو البطيخ بكسر الباء فاكهة معروفة، وفي لغة لأهل الحجاز جعل الطاء مكان الباء. ونحو جبذه جبذاً من باب ضرب مثل. جذبه جذباً قيل مقلوب منه لغة تميمية.ويقال للمئزاب مرزاب و مزراب بتقديم الراء المهملة وتأخيرها.

و- أشار الفيومي إلى بعض الكلمات التي حدث فيها تخالف صوتي أو مغايرة، فيقول في القيراط: أصله قِرَّاط، لكنه أبدل من أحد المضعفين ياءً للتخفيف، كما في دينار ونحوه، ولهذا يرد في الجمع إلى أصله، فيقال: قراريط وفي كلمة الديوان يقول وهو معرب والأصل دِوَّان، فأبدل من أحد المضعفين ياء للتخفيف، ولهذا يُرد في الجمع إلى أصله فيقال: دواوين، وفي التصغير دويوين، لأن التصغير وجمع التكسير يردان الأسماء إلى أصولها.

٢-الجانب الصرفي:

لعل هذا الجانب هو أهم الجوانب في المعجم، أولاه الفيومي عناية فائقة، وأحاط كلماته بسياج من دقة الضبط بصورة لا مثيل لها في المعاجم التي سبقته، ويتضح ذلك من خلال الأتي:

أ- ضبط الفيومي الأفعال عن طريق ذكر بابها من خلال فعل مشهور، كأن يقول أسر من باب ضرب، وأسر من باب أكرم. وأشر الخشبة من باب قتل: وأفك يأفك من باب ضرب. وأفل الشيء من بابي ضرب وقعد. وهكذا في كل فعل ورد ذكره في المصباح، لم يفلت منه فعل واحد دون أن يذكر بابه.

ب- ضبط الفيومي الأسماء عن طريق التمثيل لوزنها بألفاظ مشهورة، نحو أس الحائط بالضم: أصله، وجمعه آساس مثل قفل وأقفال، وربما قيل: إساس مثل

عس وعساس، والأساس مثله وجمعه أسس مثل عناق وعنق. بل لقد بالغ في إحاطة الأسماء بسياج من الدقة المتناهية بذكر مثيل الألفاظ في الوزن والمعنى، فيقول. الأفيل. الفصيل وزنا ومعنى. وأن يئين أينا مثل. حان يحين حينا وزنا ومعنى.

ج- إذا كان الفعل ذا بناء واحد، واستعمل في معنيين أو أكثر أشار الفيومي إلى ضبط بنائه في المرة الأولى، ثم ذكره بعد ذلك دون تقييد، استغناء بما سبق، نحو: أنف من الشيء من باب، تعب وأنف منه إذا تنزه عنه، وأنفت من قوله، إذا كرهت. فالفعل. أنف من باب تعب مكسور العين في المرة الأولى والثانية والثالثة، ولم يذكر أنه مكسور العين في الثانية والثالثة اكتفاء بالمرة الأولى، وكذلك قوله. بذله بذلاً من باب قتل: سمح به، وبذله: أباحه، وبذل الثوب. لبسه. فالفعل بذل من باب قتل في المرات الثلاث، لكنه اكتفى بذكر بابه في المرة الأولى ما دام لم يتغير عن هذا الباب. أما إذا تغير بناء الفعل فإن الفيومي ينص على ذلك، نحو. بتره بترا من باب قتل، وبتر يبتر من باب تعب، وهكذا يحرص الفيومي على بيان الفروق الدقيقة في أبنية الأفعال بالنص على بابها، وسكوته عن ذكر باب الفعل إذا تكرر يعني أنه لم يتغير عن بابه الذي ذكره له في المرة الأولى.

د- أجرى الفيومي الوزن الصرفي على الكلمات المعربة، ووزنها بميزان الصرف العربي وضبطها على مثال عربي مشهور، فيقول في الشطرنج - بكسر الشين - وإنما كسر ليكون نظير الأوزان العربية مثل: جردحل، إذ ليس في الأبنية العربية فعلل بالفتح حتى يحمل عليه. ويقول في المرعزى: وحكى مرعز بكسرتين مع التثقيل، ولا يجوز التخفيف مع الكسرتين لفقد مفعل في الكلام، وأما منخر ومنتن فكسر الميم إتباع وليس بأصل. ويقول في مريم: اسم أعجمي ووزنه مفعل وبناؤه قليل، وميمه زائدة ولا يجوز أن تكون أصلية لفقدان فَعْيَل في الأبنية العربية. ويقول في الفستق. بقل معروف بضم التاء والفتح للتخفيف، وهو معرب، والتعريب حمل الاسم الأعجمي على نظائره من الأوزان العربية،

ونظائر الفستق: العنصل والعنصر وبرقع وقنفذ وجندب إلى غير ذلك مما هو مضموم الثالث أصالة، كل هذا يؤكد حرص الفيومي على أن يصبغ الألفاظ الأعجمية بصبغة عربية، تتضح من خلال وضعها في قالب، على نظير عربي مشهور. وهذا هو تعريفه للتعريب وموقفه منه حمل الاسم الأعجمي على نظائره من الأوزان العربية. ويتضح موقفه أكثر في مادة عرب يقول والاسم المعرب الذي تلقته العرب من العجم نكرة نحو إبريسم، ثم ما أمكن حمله على نظيره من الأبنية العربية حملوه عليه، وربما لم يحملوه على نظيره بل تكلموا به كما تلقوه، وربما تلعبوا به فاشتقوا منه، وإن تلقوه علماً فليس بمعرب، وقيل فيه أعجمي مثل إبراهيم وإسحاق. وبذلك يفرق الفيومي بين مصطلحي المعرب والأعجمي، فالمعرب عنده على ثلاثة أنواع:

- ما أمكن حمله على نظيره من الأبنية العربية.
- ما تكلم به العرب كما تلقوه ولم يحملوه على نظيره العربي.
- ما تلعبوا به واشتقوا منه وتصرفوا فيه كأنه عربي.

أما الأعجمي فينحصر عند الفيومي في الأعلام الأجنبية كإبراهيم وإسحاق، لأنها دخلت العربية كما هي، وأرجح أن يكون مجمع اللغة العربية قد استفاد من هذه التفرقة في وضع تعريف للمعرب والأعجمي أو ما سماه الدخيل، كما في مقدمة المعجم الوسيط

هـ- تناول الفيومي الفعل من جميع جوانبه الصرفية وزنه في الماضي والمضارع، وبيان بابه وما يماثله من الأفعال المشهورة، وبيان مصدره إن كان له مصدر واحد، أو مصادره إن كان له عدة مصادر، وبيان اللازم والمتعدي ووسائل تعديه، وبيان المجرد منه والمزيد، وحروف الزيادة، وبيان الجامد والمتصرف من الأفعال، وبيان الصحيح وأنواعه، والمعتل وأنواعه، وما يبني من الأفعال للمجهول وطريقة بنائه، و ما يلزم البناء للمجهول من هذه الأفعال.

و تناول الفيومي الاسم من جميع جوانبه، فذكر الوزن الصرفي للاسم وما يماثله من الأسماء المشهورة، وتعرض لجمود الاسم واشتقاقه، وما يمكن ان يكون

قياسياً وسماعياً من مشتقاته، كما تناول ما يخضع للتأنيث من الأسماء، وما يجوز فيه التذكير والتأنيث، والصيغ التي يستوي فيها التذكير والتأنيث، وجمع الاسم، ونوع هذا الجمع، والجمع القياسي، والشاذ، وبعض قضايا النسب والتصغير في الأسماء ومن الأمور اللافتة للنظر في الاشتقاق أن الفيومي اهتم ببيان الأصل الذي اشتقت منه أسماء الأعلام، فمن ذلك: عبس من باب ضرب عبوسا: قطب وجهه فهو عابس وبه سمي ، وعباس أيضاً للمبالغة وبه سمي، والعبس ما يبس على أذناب الشاء ونحوها من البول والبعر الواحدة عبسة، وبالواحدة سمي ومنه عمرو بن عبسة. عتب عليه عتابا لامه في تسخط فهو عاتب مبالغة وبه سمي ومنه عتاب بن أسيد. وعره بالشر يعره من باب قتل: لطخه به والمفعول معرور، وبه سمي ومنه البراء بن معرور. وعرّفوا تعريفاً وقفوا بعرفات، كما يقال عيّدوا إذا حضروا العيد، وجمّعوا إذا حضروا الجمعة.

٣- الجانب النحوي:

اهتم الفيومي بالمسائل النحوية في معجمه لما لها من صلة قوية بالآراء الفقهية، فالإعراب فرع المعنى، والفقهاء يعتمدون في استنباط أحكامهم على المعنى، ولذا أولى الفيومي عنايته بكثير من قضايا النحو المتصلة بالجانب الفقهي، مستدلا عليها بآيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول (ﷺ)،

ويتضح ذلك من خلال:

أ- عنايته بحروف المباني والمعاني ووظائفها النحوية، ودلالتها في القرآن والسنة وكلام الفقهاء، فيقول في إذ. حرف تعليل، ويدل على الزمان الماضي، نحو. إذ جئتني لأكرمنك، فالمجيء علة الإكرام. ويقول في (إذا) لها معان: أحدها أن تكون ظرفاً لما يستقبل من الزمان وفيها معنى الشرط، نحو إذا جئت أكرمتك. والثاني أن تكون للوقت المجرد نحو: قم إذا احمر البسر، أي وقت احمراره، والثالث أن تكون مرادفة للفاء فيجازى بها، كقوله تعالى: ﴿**وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون**﴾.

وانظر كذلك الحروف الآتية: إذن، إلا، إلى، أم، إن، إن، أن، أنْ، إنما، أو، بل، الباء، بلى، التاء، ثم، رب، السين، سوف، عن، في، الكاف، ليت، من، نعم، الهاء، الواو، لا.....إلخ.

ب- اهتمامه بأسماء الأفعال، نحو: اه، إيه، حي، والأسماء التي لها وظائف نحوية، كأسماء الشرط والاستفهام، نحو: أنّى، من، متى، كيف، أين، أينما، أيان، أي، والظروف نحو: بين، تحت، حيث، حين، عند، فوق، قبل، لدن، لدى، مع، هنا، وراء، وأسماء الإشارة نحو: ذا، ذي، تيك..... إلخ.

ج- عنايته بالأفعال الناسخة ودلالتها في القرآن والسنة، نحو: بات، رأى، زعم، ما زال، ظل، ظن، عسى، علم، أعلم، كان، كاد، ليس، أوشك......إلخ.

د- عنايته بتعريف المصطلح النحوي وضرب أمثلة له، نحو: التوكيد، الاستثناء، التثنية، الجزم، التوكيد المعنوي بأجمع وجميع، الخفض، التذكير، التأنيث، الترخيم، الرفع، حذف خبر لا النافية للجنس، لا سيما، الشاذ في القياس والاستعمال، الإضافة، التعجب، العدد، الاستثناء بغير، اسم التفضيل، التوكيد بكل، مصطلح الكلام، التوكيد بكلا و كلتا، النصب، النفي......إلخ.

هـ- عنايته ببعض التراكيب المعروفة لدى الفقهاء، وتوجيهها نحوياً ودلالياً نحو: هلم جرا، أهلاً وسهلاً ومرحبا، جزاه الله خيرا، الصلاة جامعة (بالنصب)، حق ما قال العبد: كلنا لك عبد، حلقا له وعقرا، سبحانك اللهم وبحمدك، ربنا ولك الحمد، لا حول ولا قوة إلا بالله، حي على الصلاة، إياكم وخضراء الدمن، ذكاة الجنين ذكاة أمه، لؤم ورضع، رأيتني قائما، ما أسكر كثيره فقليله حرام، لا نفس لها سائلة، كل ما أصميت ودع ما أنميت، فقط، فعلت كذا، لبيك وسعديك، ناهيك بكذا، لزم ذلك بالغا ما بلغ، حسماً للباب......إلخ.

و- اهتم الفيومي بالأسماء الممنوعة من الصرف أو التنوين، وبين سبب هذا المنع، وناقش الكثير من آراء النحاة في ذلك، نحو كلمة: أشياء وسبب منعها من الصرف في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾** وكذلك الأسماء والأعلام الاتية: عرفة، وعرفات، وكداء بالفتح والمد، ويبرين، والياسمين، ويس، وإبليس، وحاميم، ويثرب، ويقطين، وقزح.........الخ.

ز- عقد الفيومي باباً في معجمه لحرف المعنى (لا) بين فيه معانيه ووظائفه النحوية، فذكر له خمس عشرة وظيفة دلالية ونحوية، مستدلاً على كل معنى ووظيفة بشواهد من القرآن والحديث وأقوال الفقهاء.

٤- الجانب الدلالي:

الدلالة كما يعرفها الفيومي: بكسر الدال وفتحها: ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه. والمعنى عنده أيضاً هو الفحوى والمقتضى والمضمون، أو كل ما يدل عليه اللفظ. فالمعنى والتفسير والتأويل عنده واحد. وقولهم: هذا معنى كلامه يريدون هذا مضمونه ودلالته. وقد اعتنى الفيومي بدلالات الألفاظ في معجمه كما فرق بين الدلالة اللغوية والدلالة الفقهية، ومن مظاهر عنايته بالدلالة ما يأتي:

أ- رصد الفيومي في معجمه تعدد المعنى للفظ الواحد (المشترك اللفظي) من خلال السياق الذي ورد في القرآن أو الحديث أو كلام الفقهاء، سواء كان اللفظ اسماً أو فعلاً أو حرفا، فمثال الاسم قوله: الورقة: الكريم من الرجال، والورقة: الخسيس منهم،والورقة: المال من إبل ودراهم وغير ذلك، والورقة واحدة ورق الشجرة. وقوله: المولى: ابن العم، والمولى: العصبة، والمولى: الحليف وهو الذي يقال له مولى الموالاة، والمولى: المعتق وهو مولى النعمة، والمولى العتيق، وهم موالى بني هاشم، أي عتقاؤهم. وقوله: اليد. مؤنثة وهي من المنكب إلى أطراف الأصابع، واليد. النعمة والإحسان سُمِّيَتْ بذلك لأنها تتناول الأمر غالبا، وتطلق اليد على القدرة، ويده عليه، أي سلطانه، والأمر بيد فلان؛ أي في تصرفه وقوله تعالى: ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد**﴾، أي عن قدرة عليهم وغلب، وأعطى بيده إذا انقاد واستسلم، والدار عن يد فلان أي في ملكه، وأوليته يداً أي نعمة، والقوم يد على غيرهم أي مجتمعون متفقون، وبعته يداً بيد أي حاضراً بحاضر، وذو اليدين لقب رجل من الصحابة واسمه الخرباق بن عمرو لقب بذلك لطولهما. وانظر كذلك. الخال، والعين، والجد، والجار، والذنوب، والزوج.....الخ.

ب- التفت الفيومي إلى قضية دلالية غاية في الأهمية، قلما يلتفت إليها أصحاب المعاجم، وهي قضية اختلاف الدلالة باختلاف الجمع، فإن الكلمة المفردة إذا جمعت على

صيغة معينة أعطت دلالة خاصة، وإذا جمعت على صيغة أخرى ترتب على ذلك دلالة أخرى،ومثال ذلك قول الفيومي. الأمر بمعنى الحال جمعه أمور، وعليه قوله تعالى (وما أمر فرعون برشيد)، والأمر بمعنى الطلب جمعه أوامر فرقا بينهما. وقوله والعين ما ضرب من الدنانير، وقد يقال لغير المضروب عين، وتجمع العين لغير المضروب على عيون وأعين، قال ابن السكيت. وربما قالت العرب في جمعها أعيان وهو قليل، ولا تجمع إذا كانت بمعنى المضروب إلا على أعيان، يقال هي دراهمك بأعيانها، وهم إخوتك بأعيانهم، وتجمع الباصرة على أعين وأعيان وعيون.

ج- اهتم الفيومي بما يطرأ على ألفاظ اللغة من تغير دلالي، سواء بتخصيص الدلالة أو بتعميمها أو برقيها أو بانحطاطها أو بنقلها من الحقيقي إلى المجازي.

* فمن صور تخصيص الدلالة قوله في الريحان: كل نبات طيب الريح، ولكن إذا أطلق عند العامة انصرف إلى نبات مخصوص. ويقول في الركوع ركع ركوعا انحنى، ثم استعملت في الشرع على هيئة مخصوصة. وقوله في الرافضة رفضه رفضا من باب ضرب وفي لغة من باب قتل: تركه، والرافضة: فرقة من شيعة الكوفة سموا بذلك، لأنهم رفضوا، أي تركوا زيد بن علي عليه السلام حين نهاهم عن الطعن في الصحابة، فلما عرفوا مقالته وأنه لا يبرأ من الشيخين رفضوه، ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب وأجاز الطعن في الصحابة. وقوله في الدابة. كل حيوان في الأرض، وأما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الإطلاق فعرف طارئ.

* ومن صور توسيع الدلالة أو تعميمها قوله في الآل. والآل. أهل الشخص وهم ذوو قرابته، وقد أطلق على أهل بيته وعلى الأتباع. ويقول في البشر. والبشرة ظاهر الجلد والجمع البشر مثل قصبة وقصب، ثم أطلق على الإنسان، واحده وجمعه. ويقول في: باشر: وباشر الأمر تولاه ببشرته، وهي يده ثم كثر حتى استعمل في الملاحظة. ويقول في الباءة. هو الموضع الذي تبوء إليه الإبل، ثم جعل عبارة عن المنزل ثم كنى به عن الجماع، إما لأنه لا يكون إلا في الباءة غالبا، أو لأن الرجل يتبوأ من أهله، أي يستكن كما يتبوء من داره.

* ومن صور نقل الدلالة من الحقيقي إلى المجازي قول الفيومي في: الأب: ويطلق على الجدّ مجازا. والإتيان كناية عن الجماع.

و الإجانة إناء يغسل فيه الثياب والجمع أجاجين ثم استعير ذلك وأطلق على ما حول الغراس، فقيل في المساقاة على العامل إصلاح الأجاجين، والمراد ما يحوط على الأشجار شبه الأحواض. ويقول: بَنَى على أهله دخل بها، وأصله أن الرجل كان إذا تزوج بنى للعرس خباء جديدا، وعمره بما يحتاج إليه أو بنى له تكريما، ثم كثر حتى كنى به عن الجماع.

* ومن صور ارتقاء الدلالة قول الفيومي في النبي: النبأ: الخبر، و أنبأته الخبر وبالخبر. أعلمته، والنبيء على فعيل مهموز، لأنه أنبأ عن الله أي أخبر. وبذلك ارتقت دلالة كلمة النبيء لارتباطها بالأنبياء والرسل. ويقول الفيومي في الخليفة: خلفت فلانا على أهله وماله خلافة صرت خليفته، وخلفته جئت بعده، وأما الخليفة بمعنى السلطان الأعظم فيجوز أن يكون فاعلا، لأنه خلف من قبله، أي جاء بعده، ويجوز أن يكون مفعولاً لأن الله تعالى جعله خليفة. أو لأنه جاء به بعد غيره، كما قال تعالى: ﴿هو الذي جعلكم خلائف في الأرض﴾، وبذلك ارتقت دلالة كلمة الخليفة.

* ومن صور انحطاط الدلالة قول الفيومي عن الدجال. هو المموه، يقال سيف مدجل إذا طلى بذهب، وكل شيء غطيته فقد دجلته، واشتقاق الدجال من هذا، لأنه يغطي الأرض، ثم انحطت هذه الدلالة وارتبطت بالكذب، فالدجال هو الكذاب، ومنه المسيح الدجال أو الكذاب. وقوله عن الداعر والدعارة دعر العود دعراً فهو دعر من باب تعب: كثر دخانه، ومنه قيل للرجل الخبيث المفسد دعر فهو داعر بيّن الدعارة. ويقول في التدليس. أصله من الدلس وهو الظلمة، ثم انحطت دلالة هذا اللفظ وأطلق على الخيانة والخديعة. ويقول في الديوث داث الشيء ديثاً من باب باع: لان وسهل، ويعدى بالتثقيل فيقال: ديثه غيره، ومنه اشتقاق الديوث، وهو الرجل الذي لا غيرة له على أهله.

د اعتنى الفيومي بالتراكيب ودلالتها المتعددة في العربية، ومن ذلك المركب الإضافي

الذي تختلف دلالته بتغير المضاف إليه، مثل قوله: هو أخو تميم، أي واحد منهم، ولقي أخا الموت أي مثله، وتركته بأخي الخير أي بشر، وهو أخو الصدق أي ملازم له، وأخو الغنى أي ذو الغنى. وقوله: ابن السبيل. أي مار الطريق مسافرا، وهو ابن الحرب أي كافيها وقائم بحمايتها، وابن الدنيا أي صاحب ثروة، وابن الماء: طير الماء. وقوله: أم الكتاب. اللوح المحفوظ، ويطلق على الفاتحة أم الكتاب وأم القرآن. والأمي في كلام العرب الذي لا يحسن الكتابة نسبة إلى الأم أو إلى أمة العرب.

٥- المصطلحات:

حشد الفيومي في معجمه عدداً كثيراً من المصطلحات، على رأسها المصطلحات الفقهية المتعلقة بالعقيدة الإسلامية والعبادات الدينية، والمعاملات، والفرق الإسلامية وغير الإسلامية، تأتي بعدها المصطلحات اللغوية المتصلة بأصوات العربية، وبصرفها، و بنحوها، وبأدبها وشعرها وعروضها، ثم بعد ذلك تأتي المصطلحات الطبية وما يتعلق منها بالأمراض والأدوية، ثم مصطلحات متفرقة في النقود، وفي المسافات، وفي الكيل والوزن، وفي الحساب وغير ذلك، وسنضرب لذلك أمثلة:

* **من المصطلحات الفقهية:** الإثم، الأجر، الأدب، الأذان، التأريخ، المؤلفة قلوبهم، الإمام، أمين، البخل، البدعة، الاستبراء، البضع، الفرقة الباغية، المرجئة، الزواج المبهم، الباءة، الأيام البيض، البيع، البيعة، الطلاق البائن، التركة، تاسوعاء وعاشوراء، التوبة، الثيب، الجدال، الجارحة، بيع الجزاف، الجالية، الجمهور، جمرات منى، الجماعة، الجنابة،الجناية، الجائحة، الجار، الجائز.....إلخ[١٧].

* **من المصطلحات الطبية المتعلقة بالأدوية والأمراض قوله في المرض:** هو كل ما خرج به بالإنسانِ عن حد الصحة من علة أو نفاق أو تقصير في أمر، ومن الأمراض التي تحدث عنها في معجمه:

حمى الأخوين: وهي التي تأخذ يومين وتترك يومين، وسألت عنها جماعة من الأطباء فلم يعرفوا هذا الاسم، وهي مركبة من حميين فتأخذ واحدة مثلاً يوم السبت وتقلع

(١٧) انظر المصطلحات الإسلامية في (المصباح المنير) للباحث، دار الافاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م

ثلاثة أيام، و تأتي يوم الأربعاء وتأخذ واحدة يوم الأحد، وتقلع ثلاثة أيام وتأتي يوم الخميس، وهكذا فيكون الترك يومين والأخذ يومين والله تعالى أعلم. الأدرة وزان غرفة: انتفاخ الخصية.

* **من المصطلحات المتعلقة بالحساب و الموازين والمكاييل والمسافات والنقود**

قوله: الضرب في اصطلاح الحساب عبارة عن تحصيل جملة إذا قسمت على أحد العددين خرج العدد الآخر قسماً أو عن عمل ترتفع منه جملة تكون نسبة أحد المضروبين إليه كنسبة الواحد إلى المضروب الاخر. الجذر بكسر الجيم وفتحها في الحساب وهو العدد الذي يضرب في نفسه، مثاله. تقول عشرة في عشرة بمائة، فالعشرة هي الجذر، والمرتفع من الضرب يسمى المال.

٦- الأعلام وأسماء النبات والحيوان والطيور والحشرات:

اعتنى الفيومي بذكر الأعلام في معجمه، وهذه الأعلام إما أسماء الصحابة والتابعين والفقهاء، وإما أسماء المواضع الموجودة في مكة والمدينة أو الأمصار الإسلامية أو المدن الفارسية والرومية التي فتحها المسلمون، فمن الصحابة: عبد الله بن بحينة بنت الحارث ابن عبد المطلب، وأبو بصير عتبة بن أسيد الثقفي، وأبو بردة هانئ بن نيار البلوى، وأبوبكر الصديق وأبيض بن حمال المأربي، و سهيل بن بيضاء، و أبو ثعلبة الخشني جرهم بن ناشب.... إلخ.

٧- المعرَّب والأعجمي:

فرَّق الفيومي بين المعرب والأعجمي، فالمعرب عنده هو: كل ما أمكن حمله على نظيره من الأبنية العربية، أما الأعجمي عنده فهو كل ما تلقوه علماً ولم يحملوه على نظيره العربي، بل تكلموا به كما تلقوه مثل: إبراهيم وإسحاق، وقد امتلأ معجم الفيومي بالمعرب والأعجمي، كما حرص على وزن المعرب بميزان الصرف العربي وحمله على نظيره من الألفاظ العربية، وما خرج عن هذا الوزن في الاستعمال عده من الشاذ أو من اللحن، ومجموع الألفاظ المعربة التي وردت عنده في كتابي الهمزة والباء فقط تسع وثلاثون كلمة.

أما الألفاظ الأعجمية المرتبطة بالأعلام غير العربية التي دخلت العربية فهي كثيرة

منها: يأجوج ومأجوج، وإبليس، ما سرجس، موسى، عيسى، جبريل، أبرهة، فرعون....إلخ.

وقد حرص الفيومي على أن يضع المقابل العربي للفظ المعرب، فيقول: الابنوس بضم الباء: خشب معروف وهو معرب ويجلب من الهند واسمه بالعربية سأسم. ويقول. الأشنان بضم الهمزة، والكسر لغة: معرب وتقديره فعلان، ويقال له بالعربية الحرض. ويقول البربط مثال جعفر من ملاهي العَجَم ولهذا قيل معرب،والعرب تسميه المزهر والعود........إلخ.

٩- المولّد والعامي واللغات:

يعرّف الفيومي المولَّد بقوله: هو كلام عربي غير محض.

وفي المزهر: ما أحدثه المولدون الذين لا يحتج بألفاظهم[١٨].

وقد وردت هذه الألفاظ كثيراً في المصباح المنير للفيومي ومن ذلك:

الأتون: قال الجوهري هو مثقل والعامة تخففه، ويقال هو مولد. **والميزاب** جمعه ميازيب وربما قيل موازيب من وزب الماء إذا سال، وقيل بالواو معرب، وقيل مولد

والبذرقة: الجماعة تتقدم القافلة للحراسة قيل معربة، وقيل مولدة. **والبرجاس** غرض يعلق ويرمي فيه، قال الجوهري وأظنه مولداً وجمعه براجيس وأمره جاء بالبرهان، وبرهن مولدة. وأما **تاسوعاء** فقال الجوهري أظنه مولدا، وقال الصغاني مولد، فينبغي أن يقال إذا استعمل مع عاشوراء فهو قياس العرب لأجل الازدواج وإن استعمل وحده فمُوَلَّدٌ إن كان غير مسموع.....إلخ،وانظر كذلك الزبون، والسبحة، والصوفي، والقحبة، والماش..... إلخ.

* حشد الفيومي كثيراً من الألفاظ التي أشار إلى كونها من لغة العامة، وليس المقصود باللفظ العامي اللحن أو الخطأ، فلغة العامة أشار إليها الجوهري في صحاحه، وتبعه الفيومي في الإشارة إلى الألفاظ التي شاعت وانتشرت بين المتحدثين، ربما خالفت الفُصْحَى في وجه من الوجوه كتخفيف الهمز أو تغيير دلالة اللفظ، وكل هذا لا يجعل

(١٨) المزهر للسيوطي ٣٠٢/١.

الاستعمال خطأ أو لحنا، بل قد يكون له وجه من الصحة في كلام العرب، ومن أمثلة العامي عنده: المأتم: النساء يجتمعن في خير أو شر، والعامة تخصه بالمصيبة، فتقول: كنا في مأتم فلان، و الأجود في مناحته والأتون مثقل التاء والعامة تخففه. وقولهم العشر الأول بالتشديد عامي، لأن المراد بالعشر: الليالي وهي جمع مؤنث فلا توصف بمفرد بل بمثلها.

* ويتأكد لدينا حرص الفيومي على تنقية اللغة من الاستعمال العامي من خلال قوله: وفي التنزيل: (والفجر وليال عشر) والعامة تذكر العشر على معنى أنه جمع الأيام، فيقولون: العشر الأول والعشر الأخير، وهو خطأ فإنه تغيير المسموع، ولأن اللفظ العربي تناقلته الألسن اللكن وتلاعبت به أفواه النبط فحرفوا بعضه وبدلوه، فلا يتمسك بما خالف ما ضبطه الأئمة الثقات ونطق به الكتاب العزيز والسنة الصحيحة.

* اهتم الفيومي برصد لغات القبائل العربية، لغة نجد، ولغة تميم، ولغة الحجاز، وغيرها، كما رصد لغات الأقطار العربية، كأن يقول هذه في لغة اليمن، وتلك في لغة أهل مصر، وهذه لغة شامية، ولا يكتفي فقط بذكر تنوع اللغات على مستوى القبائل والدول، بل يذكر أيضاً المستوى اللغوي للفظ، كأن يقول: وهو أجود اللغات،وهو أقلها، وهذه لغة ضعيفة، وأخرى قليلة الاستعمال، وبذلك تعامل الفيومي مع الألفاظ العامية بشكل وصفي عن طريق ذكر استعمال القبائل والأقطار، وبشكل معياري عن طريق بيان مستوى الاستعمال اللغوي، وأمثلة ذلك: رضع الصبي رضعا من باب تعب في لغة نجد، ورضع رضعاً من باب ضرب لغة لأهل تهامة وأهل مكة يتكلمون بها ولهوت عنه ألهو لهيا لغة أهل نجد، وأهل العالية يقولون: لهيت عنه ألهى من باب تعب. ويقول: العضد ما بين المرفق إلى الكتف وفيها خمس لغات: وزان رجل وبضمتين في لغة الحجاز، وقرأ بها الحسن في قوله تعالى: ﴿**وما كنت متخذ المضلين عضدا**﴾ ومثال كبد في لغة بني أسد، ومثال فلس في لغة تميم وبكر، والخامسة وزان قفل. وقال أبو زيد:أهل تهامة يؤنثون العضد وبنو تميم يذكرون.

هذا على مستوى القبائل، أما على مستوى الأمصار، فيقول: الطوب: الاجر الواحدة طوبة، قال ابن دريد: لغة شامية وأحسبها رومية.

٩- القراءات القرآنية:

التفت الفيومي في معجمه كثيراً إلى القراءات القرآنية الصحيحة والقراءات الشاذة، وبيّن ما ترتب على هذه القراءات الشاذة، وبين ما ترتب على هذه القراءات من اختلاف في البنية فقط، أو من اختلاف في البنية والدلالة.

* **فمن الاختلاف في البنية دون الدلالة:** قراءة الحسن البصري. (فما وهِنوا لما أصابهم) بكسر الهاء، ونسبها أبو زيد الأنصاري لأحد الأعراب[19]. وفي السبعة لابن مجاهد: (فمن خاف من موْصٍ جنفا) بالتخفيف والتثقيل، أي بتخفيف الصاد مع سكون الواو، أو بتشديد الصاد وفتح الواو، وقرأ بالأولى ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر، وبالثانية قرأ عاصم وحمزة والكسائي. وقرئ في السبعة (والشفع والوِتر)، بكسر الواو على لغة الحجاز وتميم، وبالفتح في لغة غيرهم .

* **ومن الاختلاف في البنية والدلالة: قول الفيومي:** أحصنت المرأة فرجها إذا عفت فهي مُحصَنة بالفتح والكسر أيضا، و قرئ بذلك في السبعة، ومنه قوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المُحصَنات المؤمنات). وهذا الفرق في الفتح والكسر أدى إلى اختلاف في الدلالة، ففتح الصاد جعل المشتق اسم مفعول، والمعنى أن الله أحصنهن بالأزواج أو بالإسلام، وكسر الصاد جعل المشتق اسم فاعل، والمعنى أنهن أحصن فروجهن. وقول الفيومي: و قرئ في السبعة بالبناء للفاعل في قوله تعالى: ﴿وأما الذين سعِدوا﴾[20]. وقد أدى هذا أيضاً إلى اختلاف الدلالة، فالبناء للفاعل يعني أنهم أسعدوا أنفسهم بأعمالهم الصالحة، والبناء للمفعول يعني أن الله أسعدهموكافأهم على أعمالهم الصالحة.

١٠- العُرْف اللغوي:

اعتد الفيومي في معجمه برصد ما تعارف عليه الناس في عصره من دلالات الألفاظ، حتى ولو خالف ذلك دقائق اللغة، فقد رصده ونبه إليه، كما أشار إلى أن الإمام الشافعي كان يقيم أحكامه الفقهية على هذا العرف اللغوي أو ما شاع على ألسنة الناس من دلالات

---

(١٩) المحتسب لابن جنى ١/٥٣-٥٤.

(٢٠) انظر: السبعة لابن مجاهد بتحقيق د. شوقي ضيف، ص ٦٨٦.

الألفاظ، على الرغم من علمه أن هذا العرف قد يخالف في كثير من الأحيان قواعد اللغة،ومن ذلك قوله في **البعير**: هو مثل الإنسان يقع على الذكر والأنثى، والجمل بمنزلة الرجل يختص بالذكر، والناقة بمنزلة المرأة تختص بالأنثى، ووقع كلام العرب ولكن لا يعرفه إلا خواص أهل العلم باللغة، ووقع في كلام الشافعي في الوصية: (لو قال أعطوه بعيراً لم يكن لهم أن يعطوه ناقة)، فحمل البعير على الجمل، ووجهه أن الوصية مبنية على عرف الناس لا على محتملات اللغة التي لا يعرفها إلا الخواص.

وقوله في **الضِّعف**: هو في كلام العرب المثل، ثم استعمل في المثل وما زاد وليس للزيادة حد، فلو قال في الوصية: أعطوه ضعف نصيب ولدي أُعطي مثليه، ولو قال: ضعفيه أُعطي ثلاثة أمثاله حتى لو حصل للابن مائة أُعطي مائتين في الضعف وثلثمائة في الضعفين، وعلى هذا جرى عرف الناس واصطلاحهم، والوصية تحمل على العرف لا على دقائق اللغة.

وقوله في **الزوج**: الرجل زوج المرأة وهي زوجه أيضا، هذه هي اللغة العالية، وبها جاء القرآن نحو قوله تعالى: ﴿**اسكن أنت وزوجك الجنة**﴾، وأهل نجد يقولون في المرأة (زوجة) بالهاء، والفقهاء، يقتصرون في الاستعمال عليها للإيضاح وخوف لبس الذكر بالأنثى، إذ لو قيل تركة فيها (زوج) وابن لم يُعلم أذكر هو أم أنثى.

رابعا: مدى إفادة معاجمنا المعاصرة من منهج الفيومي:

والآن قد يتبادر إلى الذهن سؤال أو عدة أسئلة، مؤداها: ما الذي يمكن أن يقدمه لنا معجم صغير الحجم يتجاوز سبعمائة صفحة بقليل من القطع المتوسط، وما الذي يمكن أن نستفيده منه في صناعة معاجم فردية أو جماعية للغتنا العربية ؟! والإجابة عن هذه التساؤلات تتمثل **في الآتي**:

١- لا بد من الاعتماد في معاجمنا المعاصرة على مادة أكبر من المادة القائمة على المعاجم السابقة، لا بد أن نقيم معاجم صغيرة على كتب الفقه، والطب، والرياضيات، والقانون، والإعلام وغيرها، هذه اللبنات الصغيرة هي التي يمكن أن نبني بها المعجم اللغوي التاريخي للغة العربية، وتكون هذه المعاجم على غرار المصباح المنير للفيومي.

٢ تشكو معاجمنا العربية قديمها وحديثها من حاجتها إلى دقة الضبط، وأرى أن حل هذه المشكلة عند الفيومي، وذلك بضبط الأفعال عن طريق ذكر بابها ومثيلها المشهور، وضبط الأسماء بذكر وزنها ومثيلها من الأسماء المعروفة، إذن لا بد من الضبط عن طريق اللفظ لا عن طريق الحركات.

٣- لا بد من مراعاة أمرين في غاية الأهمية للفعل، وللاسم، للفعل لابد من ذكر مصدره أو مصادره إن كان له أكثر من مصدر، و للاسم لابد من ذكر جمعه أو جموعه إن كان له أكثر من جمع كما فعل الفيومي في معجمه.

٤- لابد من الالتفات إلى التغير الدلالي الذي يحدث لألفاظ اللغة على مر الأيام في إطار خمسة اتجاهات تخصيص الدلالة، تعميم أو توسيع الدلالة، نقل الدلالة من الحقيقي إلى المجازي، ارتقاء الدلالة، انحطاط الدلالة.كما فعل الفيومي.

٥ لابد من الاهتمام بالتراكيب في العربية وما يتمخض عنها من دلالات متعددة، وعلى وجه الخصوص: المركب الإضافي، والمركب الوصفي.

٦- لابد من وضع مصطلحات جديدة في معاجمنا تحدد مستوى الاستعمال اللغوي غير المصطلحات التي استعملها الأقدمون في معاجمهم، فليس من المفيد أن نقول: هذا مولد، وذاك محدث، بل لا بد من وضع مصطلحات جديدة تبين لمن يستعمل اللغة المستوى الذي يستعمله، بحيث يكون على علم بألفاظ اللغة ومستواها اللغوي، نحو فصيح، له وجه من العربية، لهجة في مصر أو في غيرها من البلدان العربية، عامي و فصيحه كذا، معرب وأصله كذا ومقابله في العربية كذا، فكما حرص الفيومي على أن يوجه معجمه الوجهة التي يستفيدها منه الفقيه، فيجب أن نوجه معاجمنا الوجهة التي يمكننا أن نجد أنفسنا فيها، تعبر عن استعمالنا للغتنا وتبين قيمة هذا الاستعمال وتقومه.

٧- لا بد من الالتفات إلى اللهجات العربية قديمها وحديثها ومحاولة تأصيل هذه الظاهرة في معاجمنا المعاصرة، فإن ذلك سيمحو سبباً رئيساً من أسباب التكرار في معاجمنا، فاللفظ الواحد قد يوضع في أكثر من موضع في المعجم، لأنه على لهجة ما بالهمزة، وعلى لهجة أخرى بالواو، أو تنطق به قبيلة ما بطريقة،وتنطقه قبيلة

أخرى بطريقة، وانظر على سبيل المثال الكلمات: الطست، الأرز، الهبش، الناس، الأنين في لسان العرب وفي المصباح المنير، فهي في اللسان في أكثر من موضع تبعاً لكل لهجة، وفي المصباح في موضع واحد ثم الإشارة إلى ما في اللفظ من لغات أو لهجات.

٨- لابد من فتح سد نهر العربية الجاري ليصب في مجرى واحد يمتزج فيه اللفظ في العصر الجاهلي والعصر الإسلامي، وما بعده حتى عصرنا الذي نعيش فيه، و نترك لشواهد النصوص هي التي تحدد الزمن الذي قيل فيه اللفظ. فإن وضع الحواجز بين لغتنا التي نستعملها اليوم ولغة العصور السابقة يضعف من هذه اللغة ويمزق أوصالها.

٩- قضية المصطلحات من أهم القضايا التي تجابه لغتنا العربية في العصر الراهن.لا يكفي أن نفرد لها كتباً تحتوي هذه المصطلحات، بل لا بد من نثرها في معاجمنا حسب أصولها اللغوية، فلا بد من حشد مصطلحات العلوم والفنون في معاجمنا، كما فعل الفيومي في معجمه.

١٠- لا بد من وضع أسماء النبات والحيوان والطيور والحشرات والهوام في معاجمنا، ليس بطريقة القدماء، طريقة. طائر معروف، بل بطريقة علمية كما فعل مجمع اللغة العربية في معجميه الكبير والوسيط عن طريق الاستعانة بالخبراء المتخصصين.

١١- لابد من إدراج الأعلام في معاجمنا سواء أكانت أعلاماً لأشخاص أم لمدن ومواضع وبلاد، ولا مانع من وضع خريطة صغيرة يتضح من خلالها مكان المدينة أو الموضع أو البلد، كما فعل مجمع اللغة العربية في القاهرة فيما أخرجه من أجزاء المعجم الكبير. قد يعترض بعضهم ويقول. إن في ذلك تضخيماً لمعاجمنا العربية، نقول إن القول بأن معاجمنا العربية متضخمة وهم لا حقيقة، فأكبر معجم في العربية هو تاج العروس يحتوي على أحد عشر ألف جذر لغوي، وهو عدد قليل إذا قارناه بمعجم صغير للإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية.

١٢- نريد معجماً عربياً شاملاً موسوعياً نجد فيه كل ما يتعلق بلغتنا، نحشد له

المتخصصين في كل مجال،كلٌ يقدم الألفاظ في مجاله، فالفيومي في حديثه عن بعض الأمراض يقول. وسألت أهل الطب وفي حديثه عن القاقم وهو حيوان تركي يقول: أخبرني بعض الترك، وكأنه يلمح إلى أهمية التخصص والاستعانة بأهل الخبرة.

١٣- فيما يتعلق بالألفاظ ذات الأصل غير العربي فإننا بحاجة إلى ما صنعه الفيومي تجاه هذه الألفاظ، وهو تطويع الكلمات المعربة بحيث تخضع لأوزان عربية وتكون على نظير لفظ عربي، ماعدا الأعلام فإنها تبقى كما هي وتوضع في المعجم بوصف جميع حروفها أصولا.

١٤- لابد من الاهتمام بالقراءات القرآنية ووضعها في أماكنها من المعجم، وبيان ما يترتب عليها من تغير في بنية اللفظ ودلالته، وخاصة القراءات السبع التي وردت في كتاب السبعة لابن مجاهد، فالقراءات القرآنية قد يترتب عليها اختلاف في استنباط الأحكام الفقهية واللغوية.

١٥- لا بد من الالتفات ونحن نضع معاجمنا إلى العرف اللغوي، وما شاع على ألسنة الناس من ألفاظ لها دلالات خاصة عندهم، ليس من منطلق أن الخطأ الشائع خير من الفصيح المهجور، بل من منطلق أن اللغة تواضع واصطلاح، وأن ما اتفق عليه الناس وشاع بينهم لا يمكن أن يتجاهل، بل لا بد من وضعه في المعجم المنشود والإشارة إلى أصله ودلالته.

وفي ختام بحثي أسأل الله - عزَّ وجلَّ- أن أكون قد وفقت في أن ألفت الانتباه إلى جوانب خفية في معجم المصباح المنير، وأن أكون قد أثرت في النفوس ما يدفع إلى الكشف عن الجوانب الإيجابية في معاجمنا القديمة والاستفادة منها فيما ننشده من معاجم.

أهم المصادر والمراجع

* أولا: المصادر:

* ابن جنّي: أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت ٣٩٢ هـ):

- الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٨٦م

- المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤م.

* الجواليقي: أبو منصور موهوب بن أحمد (ت ٥٤٠ هـ):

- المعَرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد شاكر، دار الكتب، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٩٥م.

* الجوهري: إسماعيل بن حمَّاد (ت ٣٩٨ هـ):-

- تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثالثة، ١٩٨٤م

* ابن دُريد: أبو بكر محمد بن الحسن (ت ٣٢١ هـ):

- كتاب جمهرة اللغة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت.

* الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥ هـ)

- تاج العروس، الجزء الأول، تحقيق عبد الستار فراج، الكويت، ١٩٦٥ م.

* الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ):

- أساس البلاغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط الثالثة، ١٩٨٥م.

* ابن سيده: علي بن إسماعيل (ت ٤٥٨ هـ):

- المخصص، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت.

* السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ):

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار التراث، القاهرة، ط الثالثة، د.ت.

* الشريف الجرجاني: علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ):

- التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩ م.

* الصاحب بن عبَّاد (ت ٣٨٥ هـ):

- المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٨ م ١٩٨٢ م.

* الصاغاني: الحسن بن محمد بن الحسن (ت ٦٥٠ هـ):

العباب الزاخر واللباب الفاخر، تحقيق محمد حسن آل ياسين، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٧ م.

× أبو عمرو الشيباني (ت ١٨٨ هـ):

- كتاب الجيم، تحقيق إبراهيم الإبياري، مطبوعات مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٤ م

* الفارابي: أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم (ت ٣٥٠ هـ):
– ديوان الأدب، تحقيق د. أحمد مختار عمر، مطبوعات مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٤م.
* الفراهيدي: الخليل بن أحمد (ت ١٧٥ هـ):
– كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠م
* الفيروزا بادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (٨١٧ ت هـ):
– القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط السادسة، ١٩٩٨ م.
* الفيومي أحمد بن محمد علي (ت ٧٧٠ هـ):
– المصباح المنير، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط الثانية، ١٩٧٧ م.
* ابن مجاهد – السبعة في القراءات، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٠ هـ.
* ابن منظور: محمد بن مكرّم بن علي (ت ٧١١ هـ):
– لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

ثانياً المراجع:-

* إبراهيم بن مراد:
– مقدمة لنظرية المعجم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧ م.
* أحمد عبد الغفور عطار:
– الصحاح ومدارس المعجمات العربية، مكة المكرمة، ط الرابعة، ١٩٩٠ م.
* أحمد عبد المجيد هريدي:
– موارد الجوهري في معجمه الصحاح، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠١ م.
* أحمد محمد المعتوق.
– المعاجم اللغوية العربية، إصدارات المجمع الثقافي، أبوظبي، ١٩٩٩ م.
* أحمد مختار عمر:
– صناعة المعجم في العصر الحديث، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٠ م.
* إميل يعقوب:
– المعاجم اللغوية العربية، بداءتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٥ م.
* حسين نصار.
– المعجم العربي نشأته وتطوره، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٨ م.
*رجب عبد الجواد:
– معجم المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، دار الآفاق العربية،القاهرة، ٢٠٠٢.
* رياض زكي قاسم:
المعجم العربي، بحوث في المادة والمنهج والتطبيق، دار المعرفة، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٧ م

* رينهارت دوزي المعجم المفصّل بأسماء الملابس عند العرب، ترجمة د. أكرم فاضل، بغداد، ١٩٧١م.

* شعبان عبد العظيم:

– المعجم العربي دراسةً ونقداً، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط الثانية، ١٩٨٤ م.

* عبد السميع محمد أحمد:

– المعاجم العربية، دراسة تحليلية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤ م.

* عبد الله درويش:

– المعاجم العربية مع اعتناء بمعجم العين، مكتبة الشباب، القاهرة، د. ت.

* علي القاسمي:

– علم اللغة وصناعة المعجم، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

* محمد رشاد الحمزاوي:

– أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٨ م.

* محمد عبد الحفيظ العريان:

– المعاجم العربية المجنسة، دار المسلم للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٤ م.

* محمد غاليم:

– التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط الأولى، ١٩٨٧ م.

* محمود فهمي حجازي:

– اللغة العربية في العصر الحديث، قضايا ومشكلات، دار قباء، القاهرة، ، ١٩٩٨ م.

* وجدي رزق غالي:

– المعجمات العربية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ، ١٩٧١ م.

Abstract

The Dictionary Art of Al-Fuimi in his book Al-Misbah Al Munir

Dr. Rajab Abdul Jawad Ibrahim

This article endeavors to discuss the art of composing dictionaries of the famous scholar Al-Fuimi. The research is based on his book Al- Misbah Al-Munir The article tackles four main areas, those are: the general outlay of the dictionary; the organization of the dictionary data; the vocal and grammatical content of the data and the benefits modern and contemporary dictionaries can derive from Al-Fuimi's work.

Research in Periodicals: Name of the author, title of research, name of journal, publishers, place of publication, journal # (if any), edition #, the date, the page numbers of the research in the journal.

8 The researcher must review his research according to the suggestions given by the referees and must send a copy of the revised version to the journal.

Third:

1 The material published in the journal represents the viewpoints of their writers only and do not represent those of the journal.

2 The research papers sent in to the journal will not be sent back to the researcher whether they are published or not.

3. The researchers will be notified by the journal as soon as their papers are received.

4 The arrangement of the articles in the journal is subject to technical consideration.

5. The researcher will receive fifteen (15) off-prints and two copies of the issue in which the research was published, plus a reward in money.

6. All correspondence should be sent to the following address:

Editor in Chief, Journal of the Islamic and Arabic Studies College,

P.O. Box 34414
Dubai, United Arab Emirates
Tel: 00-971-4-3961777
Fax: 00-971-4-3961280
Email: iascm@emirates.net.ae

Rules of Publishing

First:

The journal of the Islamic and Arabic Studies College publishes scientific research in both the Arabic and English languages. The research presented to the journal must be original, genuine in its theme, objective in nature, comprehensive, of academic novelty and depth, and does not contradict Islamic values and principles. The research papers will be published after being evaluated by referees from outside the editorial board, according to the standard academic rules.

Second:

All research work presented for publication in the journal must comply with the following conditions:

1. The research work should not have been previously published by any other institution, and is not derived from any other research study or treatise through which the researcher has acquired an academic degree. This is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researcher which is sent to the journal with the research paper.

2. The researcher can not publish his research elsewhere or present it for publication unless he receives a written permission from the editor in chief of the journal.

3. Research which embodies Quranic quotes or Prophetic sayings (Ahadith) is required to be properly marked and foot-noted.

4. The research must be computer typed using Windows 2000, double spaced, font size 17, with a minimum of twenty (20) pages (about 5000 words) and a maximum of 40 pages (about 10,000 words), and sent in with 4 hard copies of the research along with a CD or a floppy disk. The name of the researcher must be written in Arabic and English along with an autobiographical account, including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

5. The research must include an abstract, in the Arabic and English languages that should not exceed 200 words.

6. Tables, figures and additional illustrations referred to should be consecutively numbered and presented in the appropriate sections of the research.

7. The following scientific method of documentation should be used:

   * Sources mentioned in the text should be numbered (e.g. (1) (2)) and given in complete form in the reference or works-cited list according to the sequence in which they appear.

   * Explanations and additional notes are distinguished by the symbol (*).

   * Following the notes section is the reference section in which the references are organized in alphabetical order according to the name by which the author is known, followed by the information pertaining to the source (Quranic information should be included first, if any).

   Books: Name of the author, title of the book, name of editor (if any), name of publisher, place of publication, edition # (if any), date of publication (if any), and if there is no date of publication write in brackets (no date).





UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF
ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 28
Dhu'l-qa'da 1425H - December 2004CE

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the **"Ulrich's International Periodicals Directory"**
under record No. **157016**
e-mail: iascm@emirates.net.ae

كُلِّيَّةُ الدِّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة في سطور

مجلس الأمناء

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والادارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمّق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكّن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمّقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلاميًا سليمًا.

أقسام الكلية

تضم الكلية أربعة أقسام تشكّل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثّل مقرّراتها المتضافرة جميعًا منهاج الكلية، ولا يتخرّج الطالب إلاّ بعد نجاحه فيها، وهي:

١ - قسم الشريعة.

٢ - قسم أصول الدين.

٣ - قسم اللغة العربية.

٤ - وحدة المتطلبات

- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعًا للطلاّب وفرعًا للطالبات.
- كما أنها شرعت في الدراسات العليا في تخصصي الشريعة واللغة العربية للطالبات توّجت به رسالة الكلية العلمية.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلهما.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبق في العام ٢٠٠١/٢٠٠٢.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرّرة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كلّ من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامّة أو ما يعادلهما. من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي بنسب تحدد كل عام.
- يتعهّد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدةً وعبادةً وسلوكًا.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسمًا ثقافيًا، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكّرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامّة.
- تصدر الكلية هذه المجلة وهي إسلامية فكرية محكمة، مرتين كلّ عام، وتسمّى باسمها، وتنشر بحوثًا ودراسات جادّة للأساتذة والعلماء من داخل الكليّة وخارجها.

ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES- DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 28
Dhu'l-qa'da 1425H - December 2004CE

e-mail: iascm@emirates.net.ae